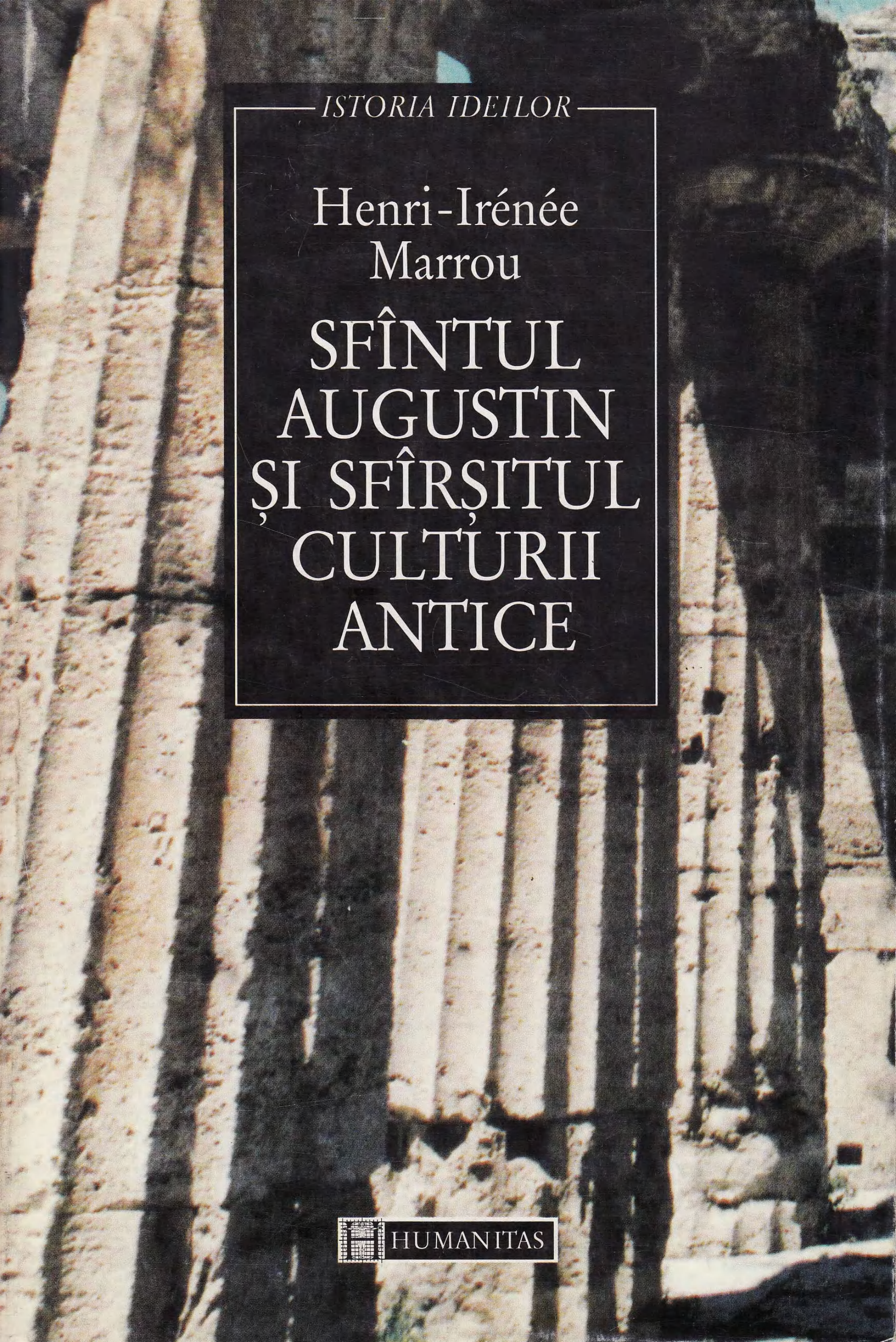

ISTORIA IDEILOR
Henri-Irénée
Marrou
SFÎNTUL
AUGUSTIN
ŞI SFÎRŞITUL
CULTURII
ANTICE
HUMANITAS

Biografia lui HENRI-IRÉNÉE MARROU nu are nimic spectaculos.

Se „reduce“ la o listă de titluri academice, de funcții științifice, precum și la lucrările publicate, rezultat al cercetărilor întreprinse de-a lungul unei vieți întregi și care au marcat puncte de reper în domeniile respective.

S-a născut la Marsilia, în 1904, ca fiu al unui modest muncitor tipograf, Louis Marrou.

În însoritul și străvechiul port mediteranean și-a făcut studiile liceale; a absolvit *Școala Normală Superioară* de la Paris, apoi, ca bursier, a urmat și cursurile *Școlii Franceze* de la Roma, ajungînd să cumuleze astfel titlurile de licențiat în istorie și geografie și doctor în litere.

După anii de învățătură, H.-I. Marrou a considerat că este de datoria lui să împărtășească și altora, mai tineri, tezaurul de cunoștințe acumulat în diferite școli pe care le-a frecventat.

În 1932, este numit, prin concurs, profesor la *Institutul Francez* din Neapole; în 1937, ocupă un post de profesor la Universitatea din Cairo. Aici, începe temeinice studii de literatură medievală arabă, al căror ecou îl vom regăsi și în volumul de față. Între anii 1938–1945, mai funcționează, rînd pe rînd, la Facultățile de Litere din Nancy, Montpellier, Lyon. Timp de trei decenii, din 1945 pînă în 1975, doi ani înaintea morții sale, va preda „Istoria creștinismului“ la Paris, la Sorbona.

Prima sa lucrare mai importantă apare în 1934: *Fondements d'une culture chrétienne* (*Bazele unei culturi creștine*).

Paralel cu preocupările didactice, H.-I. Marrou își continuă cercetările în domeniul muzicii. Așa că, opt ani mai tîrziu, publică *Traité de la musique selon l'esprit de Saint Augustin* (*Tratatul despre muzică în spiritul Sfîntului Augustin*), iar, în 1944, *Le Livre des Chansons ou Introduction à la connaissance de la chanson populaire française* (*Carte despre cîntece sau Introducere în studiul cîntecului popular francez*).

Primele trei scrieri pe care le-am menționat au fost semnate *Henri Davenson*, pseudonim pe care Marrou îl folosește pentru motive explicate de el însuși în prefața acestei cărți.

Lista operelor sale se va îmbogăți cu alte lucrări valoroase, dovedind cît de vast este orizontul spiritual al acestui savant; amintim cîteva dintre ele: *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin* (*Caracterul ambivalent al timpului istoric la Sfîntul Augustin*); *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (*Sfîntul Augustin și sfîrșitul culturii antice*); *Nouvelle Histoire de l'Église* (*O nouă istorie a Bisericii*); *Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains* (*Studii asupra scenelor de pe monumentele funerare romane prezentînd viața intelectuală*); *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (*Istoria educației în Antichitate*); *De la connaissance historique* (*Despre știința istoriei*); *Saint Augustin et l'augustinisme* (*Sfîntul Augustin și augustinismul*); *Théologie de l'histoire* (*Teologia istoriei*).

Valoarea muncii neobosite a eruditului a fost de mult recunoscută pe plan internațional. Ceea ce a făcut ca, în mod firesc, H.-I. Marrou să onoreze cu activitatea sa și o serie de instituții de cultură franceze și străine al căror membru activ a fost. Printre acestea, se numără Academia Franceză, Institutul Arheologic German, Academia Pontificală Romană, Academia Britanică, Academia Bavareză, Academia Olandeză de Științe, Academia Dei Lincei din Roma. A mai fost membru al Societății pentru prietenia iudeo-creștină, membru al Academiei Charles Cros și președinte al Institutului Științific Franco-Canadian.

A avut, de asemenea, o bogată activitate publicistică atît în Franța, cît și în străinătate; încă din 1934, a fost criticul muzical titular al revistei *Esprit*.

De o modestie adeseori relevată de cei care l-au cunoscut, profesorul Henri-Irénée Marrou a făcut parte dintre acei cercetători pasionați care nu urmăresc o glorie facilă. Dar studiile sale s-au înscris printre lucrările de referință în istoria muzicii, a religiei, a culturii antice. Și putem adăuga pe lista lucrărilor sale de mare răsunet și *Trubadurii*.

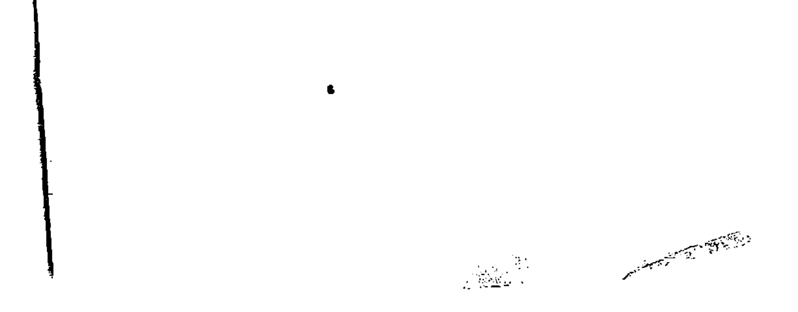
SORINA BERCESCU

HENRI-IRÉNÉE MARROU
Profesor la Sorbona

SFÎNTUL AUGUSTIN ȘI SFÎRȘITUL CULTURII ANTICE

Traducere de

DRAGAN STOIANOVICI
și
LUCIA WALD





HUMANITAS
BUCUREȘTI

Dragan Stoianovici își exprimă gratitudinea față de Ministerul Culturii și Francofoniei din Franța pentru posibilitatea pe care i-a oferit-o de a efectua în anul 1994 un stagiu de două luni în Franța în vederea realizării acestei traduceri. Mulțumește de asemenea Părinților Willem și Ange de la Comunitatea augustiniană din Paris pentru prietenia și sprijinul pe care i le-au acordat legat de această muncă.

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

DRAGAN STOIANOVICI a tradus, din limba franceză,
de la p. 7 la p. 434 și de la p. 467 la p. 521.
LUCIA WALD a tradus, din limba franceză, de la p. 437 la p. 465; de asemenea, a realizat transpunerea în limba română a termenilor, expresiilor și citatelor din limbile latină și elină – în cazul în care aceștia nu sînt traduși explicit în textul însuși al lui Marrou.

HENRI-IRÉNÉE MARROU
SAINT AUGUSTIN ET LA FIN DE LA CULTURE ANTIQUE

ISBN 973-28-0714-8

IOHANNAE
CONIVGI
OPTIMAE
D.D.D.

Sfîntul Augustin, *Solilocvii* I, 10 (17)
P. L., vol. XXXII, c. 878, r. 33

Introducere

I. Problema decadenței și a sfîrșitului civilizației antice m-a atras, după atîția alții, și pe mine. Istoricul care se pregătește să abordeze studiul lumii romane din perioada care începe cu sfîrșitul secolului al III-lea d. Cr. trebuie să rezolve o chestiune preliminară — aceea a perspectivei în care să-și orienteze cercetarea. Deoarece e vorba de o epocă ce nu face parte dintre cele care s-au impus întotdeauna atenției prin interesul lor intrinsec, prin grandoarea realizărilor lor. Dintru început[1], ea nu e studiată atît pentru sine însăși, cît în vederea determinării locului pe care-l ocupă în evoluția omenirii, a rolului pe care l-a jucat în mersul istoriei.

Avem de a face aici cu două puncte de vedere opuse: putem privi această epocă fie ca „sfîrșit al lumii antice", fie ca „început al Evului Mediu".

Epoca imperială tîrzie i se înfățișează istoricului Antichității în primul rînd ca epocă a decadenței, în care asistă la agonia lentă, la descompunerea progresivă a acelei civilizații antice pe care a învățat s-o cunoască și s-o iubească urmărindu-i istoria de-a lungul atîtor secole, de la îndepărtatele-i origini pînă la înfloritoarea-i maturitate. Iubitorul artei antice, pentru care sculptura se definește mai întîi prin Fidias, nu va vedea decît stîngăcie și barbarie în chipurile colosale de împărați din vremea unor Constantin ori Teodosiu. Umanistul ce s-a hrănit din textele lui Cicero va aprecia că un Pliniu cel Tînăr aparține deja „vîrstei de argint"; ce mai poate gîndi, atunci, cînd ajunge la Symmachus, iar apoi la Sidonius Apollinaris? Aceste nume jalonează, în ochii săi, un proces de degradare continuă.

Punctul acesta de vedere, care a dominat multă vreme și care continuă să se prezinte în chip firesc spiritului, ajunge să plaseze epoca de care ne ocupăm într-o lumină foarte defavorabilă: bătrînețe, decrepitudine, lumină ce se stinge... Interesul ei pare a nu fi decît unul negativ.

Istoricul Evului Mediu ne invită să punem problema cu totul altfel. El constată că civilizația medievală nu este autonomă; în mare măsură, ea nu

---

[1] *Dintru început*, pentru că, bineînțeles, pe măsura adîncirii acestui studiu, cunoscînd mai îndeaproape lucrurile și oamenii acestei epoci, ajungi să li te atașezi, să le recunoști un interes și o valoare proprii. Eu însumi, după ce am petrecut vreo zece ani în tovărășia lor, mă simt plin de înțelegere, simpatie, cîteodată chiar de entuziasm pentru acești „literați ai decadenței"! E ceea ce se întîmplă oricărui specialist: nu există problemă care, după o suficientă aprofundare, să nu devină izvor de plăcere intelectuală pentru cel ce a ales-o. Trebuie doar să nu cazi pradă amăgirii și să-ți amintești la timp de sarcasmele lui Nietzsche la adresa celor numiți de el „sectarii spiritului"...

face decît să continue și să preia (transformînd-o, desigur) moștenirea civilizației antice. Fie că e vorba de evoluție sau de renaștere, cînd cercetezi obîrșiile diverselor aspecte ale civilizației medievale, nu le vei descoperi, cel mai adesea, în Antichitatea clasică, ci în civilizația epocii tîrzii. Pînă în secolul al XIII-lea, dascălul gînditorilor scolastici nu este Aristotel cel din veacul al IV-lea î. Cr., ci — deosebirea nu e neînsemnată — Aristotelul lui Boethius și, mai mult decît el, Sfîntul Augustin. Iar cînd, în secolul al XII-lea, juriștii din Bologna redescoperă dreptul roman, nu la Gaius îl redescoperă, ci la Iustinian.

Privită într-o asemenea lumină, Antichitatea tîrzie nu se mai înfățișează sub chipul morții, ci sub aspectul legăturii cu o nouă înflorire a vieții. Formele particulare pe care le îmbracă atunci diversele elemente ale civilizației nu mai trebuie privite doar ca modalități ale unui proces de dispariție, ci ca germeni din care pornește dezvoltarea unor organisme noi. Decadența nu este numai scleroză și îmbătrînire, ci totodată condiția unei metamorfoze...

Acest punct de vedere este bineînțeles singurul care îngăduie istoricului să înfățișeze în mod adecvat epoca de care ne ocupăm. De bună seamă, studiul ei nu trebuie separat de cel al veacurilor de dinainte, pentru că numai cunoașterea originilor ei clasice poate s-o explice. N-o putem însă înțelege pe deplin și nu putem determina rolul pe care l-a jucat în istorie decît luînd aminte la ceea ce avea să-i urmeze și referindu-ne neîncetat la realizările Evului de Mijloc.

Ideea nu este nouă[2]; mi se pare însă că fecunditatea ei este deocamdată departe de a fi epuizată. Neîndoielnic, o seamă de lucrări remarcabile au contribuit deja la învederarea interesului pe care îl prezintă anumite aspecte

---

[2] Să ne explicităm postulatele: această idee se sprijină pe convingerea că Evul Mediu reprezintă prin el însuși o „reușită", o formă de civilizație remarcabilă, demnă de interes. Efortul de a stabili trăsăturile specifice ale artei romane din epoca imperială tîrzie (cum au încercat atîția istorici, începînd cu Riegl) ar fi lipsit de sens, sau aproape, dacă arta bizantină, care o continuă, n-ar fi devenit pentru noi o realitate vie, un ansamblu de realizări cărora le acordăm o mare valoare.

Trebuie constatat că progresele cercetării istorice duc la spargerea cadrului tradițional: Antichitate, Ev Mediu... Acest din urmă termen a devenit impropriu. El părea normal într-o vreme cînd adjectivele „gotic" sau „bizantin" erau încărcate de întregul dispreț manifestat față de aceste veacuri de întuneric, cînd Evul Mediu nu era înțeles decît ca o lungă tranziție între Antichitate și Renaștere.

Astăzi, nimeni nu contestă că icoanele din Novgorod sau vitraliile din Chartres reprezintă „reușite" la fel de frumoase ca Partenonul sau frescele din Capela Sixtină. Drept urmare, civilizația Europei creștine se impune atenției cu o autoritate proprie. Rolul de „Ev Mediu" revine mai degrabă veacurilor de decadență. Își face loc ideea (care se degajă de altminteri din toate scrierile lui Pirenne, ca și din strălucitele eseuri ale lui Chr. Dawson) că hotarul dintre Antichitatea clasică și Evul de Mijloc nu-l marchează invaziile barbare, ca printr-o ruptură bruscă, ci că, dimpotrivă, trebuie recunoscută autonomia unei lungi perioade de tranziție, al cărei început s-ar cuveni plasat în criza din secolul al III-lea și în restaurația dioclețiană, iar încheierea, la sfîrșitul secolului al VIII-lea, o dată cu renașterea carolingiană.

ale acestei civilizații romane tîrzii. De la Fustel de Coulanges la Rostovțev, s-au depus multe strădanii pe linia degajării trăsăturilor originale ale structurilor sociale proprii perioadei imperiale tîrzii și a identificării tuturor elementelor ei care prevestesc deja regimul feudal: cum pregătește colonatul iobăgia etc. În mai toate domeniile, s-au putut face cercetări analoge: astfel, pe plan religios, valoroasele studii ale lui Dölger pun în lumină tot ceea ce creștinismul (*Christentum*) datorează Antichității (*Antike*) — în fapt, cel mai adesea, Antichității tîrzii (*Spätantike*). Deși nici unul dintre aceste filoane nu este în prag de epuizare, m-am simțit îndemnat să aleg spre cercetare un alt domeniu, poate mai puțin explorat: cel al vieții intelectuale.

Mai precis, mi-am propus să deslușesc în ce consta activitatea inteligenței pentru un om de la sfîrșitul Antichității. Ce idee își făcea acesta despre ea? Ce ideal căuta să înfăptuiască prin ea? De ce anume elemente dispunea pentru aceasta? Ce fel de studii făcuse, ce formație căpătase? Practic, în ce consta viața spiritului pentru un om de atunci, ce scop urmărea, care-i erau metodele, tehnica? Într-un cuvînt, ce anume reprezenta pentru el ceea ce numim astăzi *cultură*?

Înțelegem destul de bine ce însemna cultura și prin ce se distingea omul cultivat în ochii unui contemporan al lui Aristotel, al lui Cicero sau al lui Abaelard ori Dante. Mi s-a părut că aceste lucruri nu sînt înțelese la fel de clar în cazul unui om din secolele al IV-lea sau al V-lea d. Cr. Am socotit că ar putea fi util să le precizăm; să determinăm sub ce forme s-a transmis și a supraviețuit pînă la el tradiția antică; în ce măsură se puteau deja schița la el cadrele viitoarei culturi medievale.

II. Înainte de a merge mai departe, mi se pare util să definesc clar ce anume înțeleg prin această noțiune de *cultură*, dat fiind că întregul studiu de față se va sprijini pe ea.

Este vorba, în fapt, de o idee apărută recent[3], mult mai puțin veche decît cuvîntul ce o desemnează[4]: elaborarea ei se încheie sub ochii noștri, iar

---

[3] Autorii mai vechi, în particular, nu au pus-o limpede în evidență; despre felul în care figurează în vocabularul lor: cf. nota A din Apendice, pp. 437 și urm.

[4] Intrat în franceză pe cale savantă în secolul al XV-lea (Bloch, *Dictionnaire étymologique*, *s.v.*), termenul *culture* se plasează în prelungirea istoriei cuvîntului latinesc *cultura* (privitor la acesta, cf. nota A, din Apendice pp. 437–439); multă vreme însă, cuvîntul francez nu face decît să-l reproducă pe cel latinesc, atît ca sens, cît și ca formă. Pînă și în secolul al XVII-lea, e folosit în sens figurat, conform uzului latinesc, doar cu un complement (cultura artelor, cultura spiritului). Secolul al XVIII-lea îl folosește fără complement (Voltaire, Vauvenargues), dar e încă departe de a-i da întreaga semnificație pe care o posedă astăzi. Ultimele faze ale acestei evoluții sînt încă prea puțin cunoscute (cf. Febvre, *Civilisation*, pp. 37–38; Tonnelat, *id.*, p. 61). Englezescul *culture* este aproximativ echivalent și pare să fi avut o istorie asemănătoare (cf. marele dicționar al lui Murray, *s.v.*); cuvîntul german *Kultur*, împrumutat din franceză în secolul al XVIII-lea, a avut în schimb o dezvoltare autonomă și desemnează în prezent un complex de realități destul de diferite (cf. valorosul studiu al lui Tonnelat, *id.*, pp. 61–79).

dicționarele noastre cele mai autorizate n-au avut încă timpul să înregistreze rezultatul acestei evoluții.

Desemnînd la figurat cele ce țin de spirit, cuvîntul *cultură* capătă rînd pe rînd diferite accepțiuni, înrudite desigur și în fond complementare, dar pe care analiza trebuie să le separe. Aș distinge mai întîi ceea ce s-ar putea numi cultură în sens strict sau mai bine zis *cultura pregătitoare.* Sensul acesta rămîne strîns legat de metafora inițială; cultura este activitatea ce caută să confere inteligenței capacitatea de a rodi, activitate asemănătoare aceleia pe care o face țăranul care își lucrează pămîntul. Noțiune foarte scolastică încă, strîns legată de cea de educație; instrucție, educare, formare, cultură — un lanț de concepte înrudite, cu limite destul de imprecise. Am putea caracteriza în linii mari cultura ca fiind efortul de pregătire a spiritului pentru a trăi o viață intelectuală adultă, normală, bogată, fecundă...

Dar această cultură pregătitoare poate fi ea însăși înțeleasă în două feluri. Există, pe de o parte, cultura înțeleasă în sens obiectiv, *perfectiv*, cînd vizăm în ea înainte de toate conținutul. Ea ni se înfățișează atunci ca un anumit bagaj de cunoștințe sedimentat în spirit, ca un ansamblu de materiale pe care acesta poate să le reia și să le folosească în viitoare sinteze (ca, bunăoară, cînd vorbim de „o cultură întinsă și bogată“, de o „cultură enciclopedică“). Alteori, dimpotrivă, cultura este luată în sens subiectiv, activ, *formal*: atunci ne gîndim mai puțin la conținutul ei decît la efortul, la gimnastica salutară pe care ea le-a impus spiritului; cultura ni se înfățișează ca o instruire, un antrenament al funcției intelectuale (acesta e punctul de vedere din care pedagogii noștri discută, privitor la învățămîntul secundar, despre meritele comparate ale „culturii științifice“ și ale celei „literare“).

Acestor două aspecte ale culturii pregătitoare li se opune ceea ce aș numi *cultura în sens generalizat*: este o accepțiune pe care în limba franceză cuvîntul n-a dobîndit-o decît foarte recent[5]. Cînd vorbim despre evoluția „culturii antice“, despre expansiunea „culturii franceze“, facem aluzie nu doar la procedeele de formare a minții, ci și, mai cu seamă, la tipul de viață intelectuală al unui spirit pe deplin dezvoltat, la cadrele ei generale, la tehnica ei. De astă dată, *cultura* ne apare legată nu de noțiunile de educație, de instrucție, ci de cele de „viață a spiritului“, de „aspect intelectual al civilizației“.

În studiul pe care-l elaborăm aici, am avut rînd pe rînd în vedere cultura sub fiecare dintre aceste aspecte diferite. Aveam, la drept vorbind, tot interesul să nu le separ. Studierea „culturii pregătitoare“ fără relevarea legăturii sale cu modul cum este întrebuințată, cu scopul căruia i se subordonează ar fi însemnat o diminuare considerabilă a interesului cercetării. Pe de altă parte, domeniul culturii (în sens generalizat) este atît de vast, încît analiza

---

[5] Poate — dar lucrul e greu de stabilit — sub influența termenului german *Kultur*, echivalent în linii mari cu francezul *civilisation*.

lui riscă să piardă orice coeziune și să se transforme într-un inventar al stării literelor, științelor și artelor dintr-o epocă dată; m-am străduit să impun de aceea curiozității mele limite mai înguste, nepierzînd însă niciodată din vedere legătura tuturor acestor manifestări ale inteligenței cu viața individului, cu forma spiritului individual așa cum a fost modelat de o anume educație.

III. Am socotit că studiul de față va cîștiga în claritate și precizie dacă voi examina problema generală a culturii decadenței antice în cazul particular al unei personalități determinate, aleasă pentru valoarea ei reprezentativă — în speță, Sfîntul Augustin. E cazul să explic pe scurt motivele ce m-au condus la această alegere.

Trebuia ales de la bun început între două domenii — grec și latin. În Evul Mediu, două civilizații autonome își împart Europa creștină, ariile lor fiind despărțite de limita zonelor de influență ale celor două limbi. Distincția dintre Occidentul latin și Orientul bizantin a apărut însă foarte de timpuriu: pe tărîmul lucrurilor ce țin de spirit, separarea se încheiase încă de la finele Antichității.

Dacă civilizația mediteraneană din primele două secole ale erei noastre poate fi descrisă ca un tot a cărui unitate profundă nu este pusă sub semnul întrebării de diversitățile regionale (fie ele și lingvistice), e lucru sigur că în perioada imperială tîrzie această comunitate culturală se destramă[6]: cele două jumătăți ale imperiului evoluează din acel moment separat. Pornind de la date analoge, evoluțiile lor sînt la început aproape paralele; fiecare dintre ele este totuși independentă și apar deja semne prevestitoare ale divergențelor lor viitoare. Se impune, de aceea, ca fiecare să fie studiată separat.

Eu am optat pentru istoria culturii occidentale. Esențialul problemei ce se cerea elucidată nu rezida, după mine, în *transmiterea* culturii antice către Evul Mediu, adică în episoadele prin care, de-a lungul crizei din epoca barbară, o anumită activitate intelectuală izbutește să mențină, în pofida vitregiilor de tot soiul, tradiția culturii și să transmită pînă în pragul erei carolingiene materialele unei renașteri[7]. Mi-am propus mai degrabă să analizez modul cum *se pregătește* Evul Mediu în sînul Antichității aflate la asfințit, să arăt că multe dintre elementele culturii medievale erau deja în germene în fazele ultime ale culturii antice și că au rezultat din evoluția firească a acesteia.

Pentru a face un asemenea studiu, n-aveam nevoie să merg prea departe: începînd din partea finală a secolului al V-lea, nu prea mai există inovații de ordin intelectual, dominant fiind peste tot fenomenul decadenței. Pe de altă

---

[6] Voi avea curînd prilejul să arăt acest lucru, studiind la Sfîntul Augustin unul dintre simptomele cele mai clare ale acestei rupturi: uitarea limbii grecești în Occident (*infra*, pp. 41–53).

[7] Această problemă a transmiterii este, de altfel, destul de bine cunoscută. E de ajuns să amintesc, de pildă, cartea *D'Ausone à Alcuin* a lui Roger care, fără să trateze problema în toată amploarea ei, o dezvoltă totuși în mod satisfăcător; cf. și expunerea mai sumară a lui Norden, ap. *Kultur der Gegenwart*, I, 8, pp. 483–522.

parte, aveam dreptul să admit că pentru primele două secole conținutul și evoluția culturii latine fuseseră îndeajuns explorate și că puteam să mă refer la ele ca la niște fapte bine cunoscute. Dincolo de sterilul și misteriosul veac al III-lea, urma, așadar, să-mi concentrez interesul asupra secolelor al IV-lea și al V-lea: epocă înfloritoare din punct de vedere cultural, bine documentată deopotrivă la latini și la greci, la păgîni și la creștini; e momentul cel mai favorabil pentru înțelegerea procesului evolutiv ce avea să conducă la nașterea unei culturi creștine de tip medieval.

N-am ezitat mult cînd a fost vorba să aleg o figură reprezentativă. Epoca e dominată de un nume — cel al *Sfîntului Augustin*. Prin întinderea operei sale, prin bogăția informațiilor pe care ni le furnizează, el ocupă în documentarea noastră un loc preponderent; s-a făcut nu o dată observația că Sfîntul Augustin este, alături de Cicero, personalitatea cea mai bine cunoscută a Antichității și de la care putem afla cel mai mult. Pe de altă parte, pentru subiectul ce ne preocupă, bogăția și complexitatea evoluției sale intelectuale conferă mărturiei pe care ne-o oferă o importanță foarte mare. Viața sa pare să rezume în chip sugestiv toate aspectele esențiale ale evoluției civilizației pe care mi-am propus s-o studiez.

Admirația pe care atîția dintre contemporanii și succesorii săi nemijlociți o exprimă față de impunătoarea sa inteligență[8] e o dovadă că sîntem îndreptățiți să căutăm în el o imagine a ceea ce va fi fost cea mai înaltă cultură a epocii respective. Se cuvine să remarcăm însă că el este în această privință mult mai reprezentativ decît oricare altul. Ca moștenitor al tradiției antice, el poate servi drept martor al culturii literare cel puțin în aceeași măsură ca Ausonius sau Symmachus. Nu e însă singura formă a acestei tradiții pe care

---

[8] Admirația pe care ne-a transmis-o Antichitatea are în vedere de fapt nu atît cultura lui Augustin, cît virtuțile, sfințenia lui, valoarea pe care a avut-o ca om al Bisericii. Adversarii săi în controversa teologică îi vor contesta aceste din urmă calități, dar nu pot decît să se încline în fața inteligenței sale. Cele mai importante din aceste mărturii au fost adunate de bollandiști (*Acta Sanctorum*, august, 6, pp. 359E–362C). S-ar putea adăuga ușor numeroase fapte caracteristice: *Retractările*, de pildă, arată că publicul era deosebit de interesat chiar și de cele mai mărunte scrieri ale sale, schițe neterminate (*Disciplinarum libri*), simple bruioane (*De immortalitate animae*, schiță a unei a treia cărți a *Solilocviilor*, rămasă neredactată), ba chiar și de însemnări de lectură făcute în marginea cîte unei cărți (*Adnotationes in Iob*, copiate de pe exemplarul său personal și publicate separat, ediția neautorizată a unui text neterminat din *De Trinitate* [*Ep.* 174, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 758] și, în general, cf. memoriul meu *La technique de l'édition à l'époque patristique*, ap. *Vigiliae Christianae*, vol. 3, 1949, pp. 208–224) și *Retractările* 1, 6, *P.L.*, vol. XXXII, c. 591; 1, 5, 1, c. 590; 2, 13, c. 635. Menționez si faptul, atît de rar, că celebritatea lui Augustin a depășit hotarele latinității, unele dintre operele sale fiindu-i traduse, încă din timpul vieții, în limba greacă (după Possidius, *Vita* 11, *P.L.*, vol. XXXII, c. 42; noi nu le cunoaștem; traducerile păstrate nu datează decît din secolul al XIII-lea: Rackl, *Augustinübersetzungen*). Pentru a măsura prestigiul lui Augustin în ochii posterității imediate, trebuie recitită mărturia unui adversar destul de răuvoitor cum a fost Gennadius din Marsilia, *De scriptoribus ecclesiasticis* 38, *P.L.*, vol. LVIII, c. 1079–1080.

a cunoscut-o și despre care ne oferă informații; pentru că nu a fost doar retor, ci deopotrivă filozof, vocație incomparabil mai rară la latini, mai cu seamă în vremea sa.

Pe de altă parte creștin și pe deasupra membru al ierarhiei ecleziastice, episcop și doctor al Bisericii, Sfîntul Augustin a fost călăuzit încetul cu încetul către o revizuire critică a întregului aport al acestei tradiții antice. A ajuns astfel să conceapă, și într-o mare măsură să posede, o cultură de un tip cu totul diferit, pe de-a-ntregul subordonată exigențelor credinței religioase — o cultură creștină, antică prin materialele sale, dar deja cu totul medievală ca inspirație.

Și în această privință am socotit mult mai de folos să mă concentrez asupra Sfîntului Augustin decît a oricărui alt Părinte al Bisericii latine. Fără îndoială că toți au cunoscut într-un fel sau altul o evoluție analogă, însă soluțiile pe care le-au dat problemei culturii creștine nu au nicidecum o importanță istorică egală. Un Sfînt Ambrozie, bunăoară, rămîne, după părerea mea, mult prea antic, prea adînc prins în cadrele tradiționale; tehnica sa intelectuală, dacă putem spune așa, n-are încă nimic medieval[9]. Poziția unui Sfînt Ieronim este mult mai originală și novatoare, dar acesta e un caz excepțional: tipul de înaltă cultură creștină reprezentat de el, bazat pe filologia textelor sacre și pe lingvistică, nu i-a servit cu adevărat decît lui însuși, neavînd mare influență dincolo de un cerc restrîns[10]. Sfîntul Augustin apare aici în mai mare măsură ca un precursor al creștinătății medievale, ce avea să rețină cu fidelitate atîtea din învățămintele sale.

Am întreprins deci o analiză a ceea ce a fost cultura la Sfîntul Augustin, străduindu-mă s-o deslușesc prin prisma întregii tradiții pe care a moștenit-o și să arăt tot ceea ce prefigurează la acesta tradiția posterioară ce într-o bună zi avea să se revendice de la el.

Enorma cantitate de publicații de tot felul pe care opera și viața sa au inspirat-o[11] pînă acum, departe de a mă îndepărta de acest proiect, mi s-a părut mai degrabă de natură să ușureze înfăptuirea: n-am întîlnit printre ele vreuna care, răspunzînd exact la întrebarea ce mi-am pus-o, să facă de prisos

---

[9] Avem, pe de altă parte, lucrări excelente despre Sfîntul Ambrozie (Thamin, de Labriolle, Palanque), care oferă o imagine precisă despre cultura lui.

[10] Și aici, cărți ca acelea ale lui Cavallera și Gorce ne satisfac cît se poate de bine curiozitatea.

[11] Bibliografia augustiniană e atît de întinsă, încît nimeni nu se poate lăuda că a parcurs-o integral. În ce mă privește, m-am străduit să asimilez cel puțin esențialul; am avut la dispoziție călăuze bune: Portalié (art. *Augustin*), Bardenhewer (*Geschichte*, 4, pp. 434–511), Schmaus (*Trinitätslehre*, pp. IX–XXV), Gilson (*Introduction*, pp. 309–331) și îndeosebi Nebreda. *Bibliographia Augustiniana* a acestuia din urmă reprezintă repertoriul cel mai exact și mai complet; din păcate, publicat cu prilejul celui de-al XV-lea centenar al Sfîntului Augustin (1930), ea n-a putut include numeroasele lucrări inspirate de această comemorare. Pentru aceste publicații recente, dispunem, ce-i drept, de scrupuloasele informații publicate în *L'Année philologique*.

investigația mea[12]; am socotit, pe de altă parte, că, venind după atîtea lucrări care tratează despre diferite aspecte ale gîndirii augustiniene, efortul de sinteză pe care voiam să-l încerc va fi înlesnit, găsindu-și materialele în parte deja prelucrate. Cititorul va observa, de altminteri, că m-am folosit din plin de întregul aport al predecesorilor[13]. Dar, în pofida multitudinii, a varietății și deseori a valorii acestor lucrări, n-am găsit în ele răspunsuri la toate întrebările pe care cercetarea mea le presupunea rezolvate. A trebuit atunci să mă opresc în drum spre a le examina sumar, de unde a rezultat o anumită disproporție între diversele elemente ale expunerii mele. În această privință, cer de la bun început scuze cititorului: lucrarea de față este redactată ca o teză, ceea ce înseamnă că din ea este exclusă orice fel de pretenție artistică, urmărindu-se doar realizarea unei eventuale contribuții pozitive la progresul științei noastre. N-am avut altă dorință decît să adaug ceva la ceea ce istoricii Sfîntului Augustin au spus înaintea mea; n-am căutat să mă substitui lor, ci doar să-i completez: presupun cunoscut aportul lor, mulțumindu-mă, de cîte ori e necesar, să fac scurte referiri la el.

Am socotit, în fine, că mai există un motiv ca să-mi îndrept atenția spre cazul Augustin: dintre toate figurile cîte evoluează pe scena istoriei în această perioadă, nici una nu este pentru noi, în ceasul de acum, atît de reală și vie ca a lui. Gîndirea augustiniană n-a încetat să exercite influență în jurul nostru, ceea ce face utilă orice întreprindere menită să-i deslușească geneza și semnificația. Am sperat că un studiu cum este cel de față ar putea servi și

---

[12] Cititorul va fi, sper, de acord că lucrarea mea nu le dublează pe cele cu o problematică aparent destul de asemănătoare, precum Ballerini, *Il metodo di S. Agostino negli studi*; Eggersdorfer, *Der h. Augustinus als Pädagoge*; Combès, *S. Augustin et la culture classique*; sau Taylor, *Classical Heritage of the Middle Ages, Mediaeval Mind.*

[13] Trebuie spus, în treacăt, că această proliferare a bibliografiei nu are numai părți bune. Nu mă refer, firește, la inevitabilul rebut datorat publicațiilor inutile sau mediocre. Dar, atunci cînd critica se exercită prea multă vreme asupra aceleiași chestiuni, ea ajunge curînd într-un punct mort; argumentele se înfruntă și se acumulează fără mare folos. Una dintre aceste „chestiuni disputate", cu care am avut de-a face în special, mi se pare a fi aceea de a stabili ponderea creștinismului și a neoplatonismului în convertirea lui Augustin. N-am vrut, la rîndul meu, să mai redeschid această dezbatere: după atîtea discuții, chestiunea poate fi considerată lămurită, rămînînd totodată pentru oricine o anumită marjă în aprecierea argumentelor. M-am mulțumit de aceea cu cîte o scurtă justificare a opiniilor mele ori de cîte ori m-am aventurat pe acest teren nesigur. Fundamentale rămîn cele două teze rivale, a lui Alfaric, *Évolution intellectuelle de saint Augustin* (1918), și a lui Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin* (1920; cf. recenzia pe care i-a făcut-o Alfaric în *Revue historique*). Cea de-a doua cuprinde un bun istoric al chestiunii și bibliografia anterioară (de adăugat Popp, *Augustins Entwicklungsgang*; Gibbs-Montgomery, *Introduction* la *The Confessions*). De atunci însă, discuția a fost mereu reluată: a se vedea în indicele bibliografic lucrările lui Ibero, Holl, Wundt, Nörregard, Reitzenstein (*Augustin*), Dörries, de Labriolle (despre *Confesiuni*), Guzzo, Zepf, Gros, Thimme, Fabo di Maria, Pincherle, Sparrow-Simpson, Butler (*Western Mysticism*, p. 298, n. 1), Franses, Comeau (*Sensibilité*), Mannucci, Arnou, Henry, Geffcken, Landsberg.

acestui scop. Situînd cadrele vieții intelectuale a Sfîntului Augustin în evoluția generală a civilizației, acest studiu va putea înlesni analizarea mai amănunțită a originalității și valorii sale. Este într-adevăr o problemă esențială și greu de rezolvat determinarea a ce anume datorează o gîndire mediului cultural în care e situată și ale cărui cunoștințe, idei, pasiuni și prejudecăți le reflectă, adesea fără s-o știe[14]. Gîndirea se folosește de cadre și tehnici (arte, științe etc.) primite de la civilizația din care se nutrește: în ce măsură depind libertatea și puterea sa de aceste împrumuturi? Întrebarea e pasionantă chiar și prin ea însăși; cu atît mai necesar e să fie studiată cînd abordăm o gîndire ca aceea a Sfîntului Augustin, deopotrivă foarte apropiată de noi și foarte străină, atît de seducătoare, dar și atît de deconcertantă, de o semnificație eternă și, cu toate acestea, „învechită".

Așa se face că, întreprinzînd un studiu al decadenței antice, am încercat în același timp să aduc o contribuție la cunoașterea mentalității augustiniene. De bună seamă că nu-i o noutate să arăți în el, așa cum voi face eu, deopotrivă pe moștenitorul culturii antice și pe precursorul culturii medievale. Formule prea des repetate[15] ca să nu fi devenit banale; sper, cu toate acestea, ca, reluîndu-le la rîndu-mi, să pot arăta că ele sintetizează un adevăr ale cărui întreagă bogăție și semnificație exactă n-au fost încă înfățișate pînă acum. Și apoi, nu simt nici o atracție către genul de teze ambițioase și paradoxale care, după ce rețin o vreme atenția eruditilor, nu mai au alt rost decît de a împovăra știința cu mormanul de contestări sub care nu întîrzie să fie îngropate.

---

[14] Cf. frumoasele analize pe această temă făcute de J. Guitton în *Temps et éternité*, pp. XII și urm.

[15] Cf., de pildă, Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und der Mittelalter*; Reitzenstein, *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch* (nu subscriu însă la opiniile, după mine aventuroase, susținute de acești doi autori); Eibl, *Augustinus an der Wende von der Antike zum Mittelalter*.

Referințe

CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, publicat de Academia din Viena.

P. G.: Migne, *Patrologiae Cursus completus, Series graeca.*

P. L.: Migne, *Patrologiae Cursus completus, Series latina.*

P. W.: Pauly-Wissowa (-Kroll), *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.*

Pentru a reduce întinderea notelor, titlurile lucrărilor citate sînt date aproape întotdeauna prescurtat; referințele complete pot fi găsit în *Indicele bibliografic* (pp. 525 și urm.), la numele fiecărui autor.

Pe Sfîntul Augustin îl citez de regulă după ediția benedictinilor de la Saint-Maur așa cum e reprodusă în volumele XXXII–XLVI ale *Patrologiei latine.* Nu fac trimiteri la ediția critică a *Corpus*-ului de la Viena decît în cazurile cînd trebuie să iau în considerare vreo corectură importantă adusă textului mauriștilor. *Corpus*-ul de la Viena nu-i încă destul de avansat în ce-l privește pe Sfîntul Augustin pentru a fi comod de utilizat într-o lucrare cum e cea de față, unde este valorificat ansamblul scrierilor augustiniene. Cred că cititorul va fi mulțumit că-i prezint referințe omogene.

Scrierea *Confessiones* (*Confesiuni*) o citez după ediția lui de Labriolle (colecția „Budé"), pe care o folosește practic toată lumea. Fac trimiteri la ea prin indicarea paginii, urmată de semnul *Lab.*, fără a preciza volumul, dat fiind că cele două volume au paginație continuă (vol. I: pp. 2–201, cărțile I–VIII; vol. II: pp. 208–408, cărțile IX–XIII).

Pentru *Predicile* descoperite după realizarea ediției benedictine, dintre care doar o mică parte a fost inclusă în *Patrologie* (vol. XLVI și XLVII), fac trimiteri la valoroasa ediție critică a lui G. Morin, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, care formează vol. I din *Miscellanea Agostiniana*, Roma, 1930.

Partea întîi

VIR ELOQVENTISSIMVS AC DOCTISSIMVS

O utinam doctissimum *aliquem, neque id tantum, sed etiam* eloquentissimum... *de hoc ambo (: de vi et potentia animae) interrogare possemus!*

„O, dacă am putea să întrebăm pe cineva *foarte învățat* și nu numai atît, dar și *foarte bun orator*... despre ambele aceste lucruri (: despre forța și capacitatea sufletului)!“

De quantitate animae 33 (70),
P.L., vol. XXXII, c. 1075.

CAPITOLUL I

O cultură literară: gramatica

I. Cultura oratorică, moștenire a unei îndelungate tradiții romane și grecești. — II. Prima fază a educației: ea cuprinde studiul gramaticii. — III. Și pe cel al literaturii.

I

Cînd milanezii i-au cerut lui Symmachus, pe atunci prefect al Urbei, să desemneze un profesor pentru catedra lor municipală de retorică, Augustin puse pe cîțiva dintre prietenii săi maniheeni să intervină pe lîngă el, îi prezentă o mostră a talentului său oratoric și obținu postul la care rîvnea[1]. *Ego ipse ambivi per eos ipsos manichaeis vanitatibus ebrios... ut dictione proposita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret* „prin intermediul acelora cu capul plin de prostii maniheene, eu însumi am solicitat acest post... și, prezentînd spre probă un discurs, Symmachus, prefectul de atunci, l-a apreciat și m-a trimis [la Milano]": ce întîlnire evocă aceste cuvinte! Symmachus față în față cu Augustin: lumea care moare și lumea ai cărei muguri stau să înflorească; păgînul, moștenitor al unei civilizații decrepite, copleșită de propria-i istorie, aristocratul vlăguit de mondenitate, omul de litere delicat și prezumțios[2]; în fața lui, viitorul episcop al Hipponei, cel care în *Cetatea lui Dumnezeu* va depăși cu seninătate prăbușirea Romei, cel a cărui gîndire teologică avea să anime timp de secole civilizația Occidentului creștin.

Ca întotdeauna, istoricul e cel care, de la distanță, descoperă aici simbolul; actorii acestei scene nu bănuiau nimic: Augustin nu știa ce destin îl așteaptă, iar Symmachus nu putea să prevadă că la Mediolanum, unde îl trimitea, Augustin va primi botezul... Așa se face că a putut să-l pună la încercare pe tînărul retor fără să vadă în el nimic excepțional. Pentru că pe cei doi nici nu-i opunea nimic esențial pe planul pe care s-au întîlnit. Examinată de Symmachus, cultura intelectuală a lui Augustin nu avea nimic

[1] *Confesiuni* 5, 13 (23), p. 112 Lab. (toamna anului 384: Augustin urmează să împlinească treizeci de ani).

[2] Cf. Boissier, *La fin du paganisme*, 2, pp. 181 și urm.; 310 și urm.; de asemenea Dill, *Roman Society in the Last Century of the Empire*, pp. 14, 26, 121, 140; Glover, *Life and Letters in the IVth Century*, pp. 148–170.

deosebit — nici lacune supărătoare, nici vreo originalitate neliniștitoare. Pentru că Augustin era și el un reprezentant al culturii obișnuite a epocii sale, un literat al decadenței. De bună seamă că avea să fie și altceva, mult diferit — filozof și învățat creștin. Dar aceste aspecte mai personale s-au dezvoltat pe un fond pe care Augustin îl avea în comun cu toți intelectualii epocii sale – creștini sau păgîni, Ambrozie sau Ieronim, Symmachus sau Ausonius... Rezervînd pentru mai tîrziu studierea dezvoltărilor sale originale[3], aș vrea să examinez mai întîi cultura intelectuală a lui Augustin sub acest aspect comun și banal, cerîndu-i o mărturie despre epoca sa. Lăsînd și aici la o parte ceea ce nu-i aparține decît lui, ca filozof și ca om al Bisericii, îi cer să ne arate cum se înfățișa în mod normal cultura unui intelectual latin la sfîrșitul secolului al IV-lea d. Cr.

O putem defini în cîteva cuvinte: *era o cultură esențialmente literară, întemeiată pe gramatică și retorică și care năzuia spre realizarea tipului ideal de orator*. Înainte de a trece la analiza ei detaliată, îl voi invita pe cititor să zăbovească puțin asupra vederii de ansamblu pe care ne-o oferă această formulă; ea se potrivește nu doar culturii lui Augustin și a contemporanilor săi, ci și mai vîrstnicilor Sfînt Ambrozie, Lactanțiu sau Marius Victorinus. Mai mult chiar, ea caracterizează și formația intelectuală a unui Tertullian, a unui Apuleius, a unui Fronto, a unui Pliniu cel Tînăr sau, mergînd și mai în urmă, a unui intelectual din vremea lui Seneca, ba chiar și din cea a lui August ori, în sfîrșit, a lui Cicero.

Cultura oratorică pe care o poseda Augustin nu era cîtuși de puțin o inovație, o creație a epocii sale; despre acest ideal cultural privit în ceea ce avea esențial, se poate spune că s-a impus intelectualilor latini cel puțin începînd cu generația lui Cicero, că a dominat în chip aproape suveran[4] pînă în vremea Sfîntului Augustin și, după el, pînă cînd barbaria veacurilor întunecate avea să nimicească și cultura antică și, o dată cu ea, orice urmă de cultură[5].

---

[3] Cf. părțile a doua și a treia.

[4] Trebuie ținut într-adevăr seama de opoziția, destul de relativă totuși, pe care această cultură o întîmpina în mediile filozofice, chestiune asupra căreia voi reveni, în partea a doua, pp. 147–150.

[5] Această cultură literară și oratorică este încă aceea a lui Sidonius Apollinaris în Gallia veacului al V-lea, a lui Ennodius și Fortunatus în Italia secolului al VI-lea. Prăbușirea culturii nu pare să se fi produs în același moment în diversele țări din Occident; domnia luminată a lui Teodoric a întîrziat-o în Italia pînă la grozăviile recuceririi iustiniene; abia invazia longobarzilor avea să distrugă pînă la capăt ceea ce se păstrase încă în Italia din viața antică. Cf. și Pirenne, *De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne*. Vezi și critica acestui memoriu al lui Pirenne ap. *Histoire de l'éducation*, pp. 569–570, n. 9. Cf., pe de altă parte, privitor la ansamblul problemei dispariției culturii antice în Occident, precizările cronologice și geografice oferite în *Revue du Moyen Âge latin*, vol. 4, 1948, pp. 7–12.

Din ziua cînd, cu Cicero, Roma își încheia inițierea într-ale spiritului, anexînd civilizației sale literele, artele și gîndirea, în lumea latină s-au format un anumit ideal al culturii, o anumită tehnică a educației menită să-l înfăptuiască; tradiția s-a statornicit, și cadrele generale ale vieții intelectuale n-au mai suferit variații. De la Cicero la Augustin, este, desigur, o cale lungă: în decursul acestei lungi perioade, societatea romană, modul ei de viață, nevoile, gusturile sale și tehnica literară au cunoscut transformări profunde; conținutul culturii s-a modificat și el încetul cu încetul și se poate spune că a evoluat[6]. Se poate scrie istoria acestei evoluții, și cu siguranță ar fi interesant s-o urmărim[7], dar e o evoluție foarte lentă și fără schimbări de profunzime. Privită dintr-un punct de vedere foarte general, concepția romană despre cultură impresionează prin stabilitatea ei, prin funciara sa identitate, indiferent ce epocă ai studia. Marea figură a lui Cicero capătă aici o valoare simbolică. Voi fi obligat să amintesc deseori în cele ce urmează, după atîția alții[8], tot ce datorează Augustin autorului *Tusculanae*-lor, rolul de prim-plan pe care l-a jucat Cicero în formarea sa. Nu-i vorba de ceva întîmplător: într-o anumită măsură, Cicero a dominat întreaga cultură latină; toți literații Antichității latine i-au fost discipoli, au vrut să-i fie mai mult sau mai puțin imitatori.

Dar această cultură literară și oratorică vine și mai de departe. Ea nu aparține în mod specific Occidentului latin. Formația intelectuală a lui Augustin este analogă nu doar celei a lui Ieronim sau Symmachus, ci, *mutatis mutandis*, și celei a contemporanilor săi de limbă greacă, păgîni precum Themistios ori Libanius, creștini precum marii cappadocieni sau Ioan Chrysostomos[9]. Același paralelism pare să se mențină și în trecutul mai îndepărtat; nu văd, de pildă, vreo deosebire de natură între cultura lui Apuleius și cea a unui retor grec din sofistica a doua, precum Ælius Aristides[10].

---

[6] Ezit să mă folosesc de acest cuvînt: împrumutat din științele naturale, el evocă ideea unei serii de modificări insensibile, care duc la o înnoire totală a organismului. Or, aici istoricul percepe la început nu atît o mișcare de creație continuă, cît o lentă îmbătrînire. Adîncind însă analiza, el va descoperi totuși transformări și noutăți, dar vom avea prilejul să studiem prin ce straniu proces prind ele ființă (*infra*, pp. 109–112).

[7] În aceasta rezidă interesul valoroasei cărți a lui Gwynn, *Roman Education from Cicero to Quintilian*, unde se vede cum, de la o generație la alta, are loc o modificare a conținutului educației romane în funcție de idealul de cultură diferit al fiecăreia. Rămîne de scris urmarea acestei istorii *from Quintilian to Ennodius* (expusă deja în parte în lucrarea lui Haarhoff, *Schools of Gaul*, a lui Roger, *D'Ausone à Alcuin* etc. ...).

[8] Cf. îndeosebi Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 18, 37–38, 65–70; Reitzenstein, *Augustin als antiker... Mensch*, pp. 32–33; Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, pp. 3–4, 22–23, 69–71 etc.

[9] Pentru o viziune sintetică asupra mediului grecesc cultivat din această epocă, vezi Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. III, pp. 9–41.

[10] Cf. Boulanger, *Aelius Aristide*, pp. 38 și urm.

Mergînd astfel înapoi în timp, dăm pînă la urmă de problema originilor[11], și atunci înțelegem lesne că în cazul culturii latine nu e vorba de o creație originală, ci de un simplu împrumut din civilizația elenistică[12]. Împrumut și, firește, deopotrivă, asimilare: cultura romană din vremea Republicii n-a fost o copie servilă a culturii elenistice, căci romanii au știut s-o adapteze tradițiilor lor[13], nevoilor propriei lor societăți[14], dar schimbările datorate acestei adaptări n-au fost, după părerea mea, adînci; ele n-au schimbat substanțial natura acestei culturi.

Poate că e prea riscant să formulăm în această chestiune o judecată atît de categorică. Nu mi-e necunoscută tendința devenită clasică de a subestima cultura romană privită în comparație cu modelul ei grec. Ea nu ar fi — pare să se admită îndeobște[15] — decît o imitație imperfectă, o degradare a acestuia — o deformare ce pare să fie efectul spiritului practic, destul de comun al romanului, plasat în opoziție cu idealul generos al cunoașterii științifice dezinteresate care-l însuflețea pe grec. Cred însă că aici se cere revizuit cîte ceva. Textele invocate în sprijinul opiniei menționate[16] nu se referă la cultură, ci la știință[17]; una e să spui că Roma n-a produs un Arhimede sau un Ptolemeu, și alta să crezi despre cultura medie a intelectualului grec că era în mod firesc mult mai bogată decît cea a unui roman din vremea sa. E prea facil să opui cultura unui orator roman celei pe care Platon o cerea de la discipolii săi! Tipul de cultură oratorică a cărui implantare la Roma se încheie sub Marius și Sylla se cuvine comparat nu cu cel al Atenei dispărute, al glorioasei și îndepărtatei Atene din secolul al V-lea, ci cu cel al mediilor elenistice *contemporane*.

---

[11] Este bineînțeles greu și cam inutil să se fixeze o dată precisă a nașterii „culturii latine"; la Roma, a existat un mediu cultivat (dar de cultură întru totul elenă, cf. *infra*, pp. 47–49) înainte să existe o cultură propriu-zis romană, și aceasta începînd cu generația lui Scipio Africanul.

[12] Gwynn, *Roman Education*, pp. 11–58.

[13] Romanii au refuzat tocmai în numele moralei lor tradiționale să-i supună pe tinerii lor la exerciții fizice de felul celor pe care efebii greci le făceau în palestră: cf. Gwynn, *loc. cit.*, pp. 17–21 și 248.

[14] Cultura romană a fost în primul rînd apanajul unei clase sociale bine determinate, aristocrația senatorială, clasă de mari proprietari, preocupați de politică; de aici și accentul pe care ea îl punea pe elocința judiciară și deliberativă în dauna elocinței de ceremonie, ca și interesul pe care-l manifesta față de agronomie, drept, arta militară etc.

[15] Judecată emisă și de o minte atît de luminată ca Dilthey, în *Pädagogik*, p. 55. Cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 329 și urm.

[16] Cicero, *Tusculanae disputationes* 1, 2 (5): *in summo apud illos honore geometria fuit itaque nihil mathematicis inlustrius; at nos metiendi ratiocinandique* utilitate *huius artis terminavimus modum* „la ei, în cea mai mare cinste se găsea geometria și nimic n-a strălucit mai mult decît matematica; dar noi, interesați numai de *folosul* măsurătorii și al calculării, am limitat importanța acestei științe"; Horațiu, *Arta poetică* 325; și, bineînțeles, Vergiliu, *Eneida* 6, 847–853.

[17] Lucru bine sesizat de Grenier, *Génie romain*, p. 237.

O asemenea cercetare comparativă cred că n-a fost încă făcută[18]; ea ar merita să rețină atenția unui istoric competent. Nu voi avea pretenția să mă substitui lui, și nici nu ar fi aici locul potrivit pentru asta; fie-mi permis totuși să formulez în cîteva cuvinte ipoteza spre care cred că va fi condus: dacă am cunoaște mai bine cultura intelectualilor greci din secolul I î. Cr., cred că n-am găsi-o deloc diferită de cea a contemporanilor lor latini, care, precum Cicero, veniseră la Atena sau în Rhodos ca să ocupe aceleași locuri în bănci și să asculte alături de ei lecțiile acelorași dascăli. Am observa că erau pentru aceleași motive preocupați de retorică și elocință, că se mulțumeau doar cu o spoială de filozofie și (cu excepția cîtorva specialiști) nu vădeau prea mult interes pentru matematică și pentru științe...

Oricum ar sta lucrurile în această privință, chiar dacă nu mi se va concede o identitate cvasiabsolută între cele două culturi, nimeni nu neagă că toate elementele culturii latine, tehnica didactică, cadrele generale ale vieții spirituale au fost preluate din Grecia elenistică, preluare în virtutea căreia cultura contemporanilor lui Augustin ne apare legată de o tradiție mult mai îndepărtată, ce urcă dacă nu pînă la sofiști, atunci cel puțin pînă la Isocrate[19]. Tipul de formație pe care Isocrate s-a străduit să-l răspîndească, formație purtînd amprenta adîncă a retoricii și punîndu-și drept scop măiestria oratorică, pare să fi fost adoptat de marea masă a generațiilor următoare. Modificările pe care le va fi suferit nu i-au alterat în profunzime esența, și ea s-a transmis din generație în generație pînă la contemporanii greci și latini ai Sfîntului Augustin.

II

După această scurtă privire istorică, e timpul să ne întoarcem la Sfîntul Augustin. Să-i cerem să ne arate ce înfățișare căpătase, după atîtea secole în care i s-a dat în mod statornic întîietate, acest tip de cultură oratorică pe care nu l-am caracterizat deocamdată decît în chip sumar. Ne vom folosi de distincția, propusă ceva mai înainte[20], dintre cultura pregătitoare, formare preliminară a minții, și cultura în sens larg, ca scop vizat de prima.

---

[18] În timp ce cultura și civilizația greacă din epoca clasică, secolele al V-lea–al IV-lea î.Cr., ne sînt foarte bine cunoscute (cf. lucrările lui Girard, Freeman etc.), nu la fel stau lucrurile în privința perioadei elenistice (vezi, de exemplu, Baumgarten–Poland–Wagner, *Hellenistisch-römische Kultur*, pp. 57–63; Wendland, *Hellenistisch-römische Kultur*, pp. 73 și urm. Cercetările efectuate asupra originilor celei de a doua sofistici încep să arunce oarecare lumină asupra acestui subiect, dar nu au explorat-o decît în parte (vezi Boulanger, *Aelius Aristide*, care confruntă și sistematizează lucrările predecesorilor săi). Am încercat să umplu această lacună: *ibid.*, partea a doua, *Tableau de l'éducation classique à l'époque hellénistique*, pp. 137–309.

[19] În același sens, cf. Gwynn, *Roman Education*, pp. 47 și urm.

[20] *Supra*, Introducere, pp. 9–11.

Ce înseamnă așadar pentru Augustin, pentru oamenii din vremea sa, un om cultivat? Înseamnă întîi de toate (și acesta e primul aspect) un om care a dobîndit o anumită educație, educația liberală. Grație informațiilor pe de o parte biografice, pe de alta teoretice pe care ni le oferă opera sa, Augustin ne permite să aflăm cu destulă precizie în ce consta această educație. Este educația pe care el a primit-o și totodată cea pe care, ca profesor, a dat-o cu succes altora.

Subiectul fiind bine cunoscut, întrucît a format obiectul unor excelente studii[21], îmi voi îngădui să nu zăbovesc mult asupra lui. Constatăm — repet — că ea nu se deosebea mult de cea care se dobîndea pe vremea lui Quintilian sau chiar a lui Cicero. Era vorba de un lung șir de studii ce nu se încheiau decît în preajma vîrstei de douăzeci de ani. Dacă lăsăm la o parte învățătura din primii ani ai copilăriei, care reprezintă echivalentul învățămîntului nostru primar (citit, scris, socotit)[22], studiile liberale erau împărțite în două cicluri succesive, împărțire ce corespundea — la drept vorbind, mai mult teoretic decît în practică[23] — unei diviziuni a muncii între doi profesori specializați, *grammaticus* și *rhetor*. Aceste denumiri ne sînt familiare, căci învățămîntul nostru clasic, coborîtor din Renaștere, a păstrat multă vreme acest cadru, iar distincția dintre clasele de gramatică și cele de retorică n-a ieșit încă total din uz.

---

[21] Privitor la educația romană în general, vezi îndeosebi, fără a minimaliza lucrările tradiționale ale lui Grassberger, Ussing etc..., cele două cărți remarcabile: a lui Jullien, *Les professeurs de littérature dans l'ancienne Rome*, și a lui Gwynn, *Roman Education from Cicero to Quintilian*. Mai pe scurt, Boissier, *Fin du Paganisme*, I, pp. 169–231; Pottier, *Educatio*; Leclercq, *Écoles*; Friedländer, *Sittengeschichte*, I, pp. 175 și urm.; Carcopino, *Éducation romaine*; Ziebarth, *P.W.*, XX, 2a, I, c. 763–768; Guillemin, *Public*, 2, pp. 68–81; în special pentru perioada imperială tîrzie, Rauschen, *Schulwesen*; Cole, *Later Roman Education*; Haarhoff, *Schools of Gaul*; Müller, *Studentenleben*; Roger, *D'Ausone à Alcuin*, pp. 1–31; de Labriolle, *Littérature*, pp. 8–11.

[22] Augustin enunță programul acestui învățămînt primar, pe care, urmîndu-l pe Varro, îl numește *litteratio* și pe care îl consideră o pregătire pentru *grammatica, velut quaedam grammaticae infantia* „pregătire pentru gramatică sau ca fază de inițiere în gramatică“ în *De ordine* 2, 12 (35), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1012. Cf. despre amintirile sale din copilărie, *Confesiuni* 1, 9, (14), p. 13 Lab. De asemenea, *Histoire de l'éducation*, pp. 359 și urm.

[23] Într-adevăr, pe de o parte, textele din epoca imperială timpurie ne arată cum gramaticienii impietează puțin cîte puțin asupra programului rezervat în principiu retorului (Suetoniu, *De grammaticis* 4; Quintilian, *Institutio Oratoria* 2, 1, 1–6); pe de altă parte, și invers, pe vremea lui Augustin, studiul propriu-zis „gramatical“ al literaturii are loc sub îndrumarea retorului: Augustin, el însuși retor municipal al Cartaginei, (*Confesiuni* 6, 7 [11], p. 128 Lab., r. 13–14) dă explicații despre autori (*id.* 6, 7 [12], p. 129, r. 11–12); la Cassiciacum, îi pune pe tinerii învățăcei să lucreze pe texte din Vergiliu (*infra*, partea a doua, p. 250, n. 10); în 395, retorul roman Endelechius, la *schola* din forumul lui Traian, îi pune pe tineri să studieze *Metamorfozele* lui Apuleius (cf. articolul meu *Vie intellectuelle*, pp. 93–95). *Ibid.*, p. 548[1] și de-acum, pentru epoca elenistică, p. 223[1].

Să ne oprim întîi la învățămîntul profesat de dascălul numit *grammaticus*. El cuprindea în esență[24] două aspecte — studiul teoretic al limbii și al legilor ei, respectiv explicarea marilor scriitori: gramatica și literatura. Este imaginea pe care și-a făcut-o despre el Sfîntul Augustin[25]; imagine conformă cu tradiția didactică romană: *ars grammatica praecipue consistit in intellectu poetarum et in recte scribendi loquendive ratione* „gramatica e alcătuită, în esență, din interpretarea textelor poetice și din regulile scrierii și vorbirii corecte"[26].

Cum a învățat Augustin, copil, gramatica; cum a predat-o, la rîndul lui, mai tîrziu? Răspunsul e ușor de aflat, în pofida absenței unor documente directe[27]; căci posedăm o bogată colecție de manuale școlare redactate exact în vremea lui Augustin de autori ce i-ar fi putut fi dascăli sau care i-au fost așa zicînd colegi, manuale ce ne dau o idee precisă despre concepția de atunci cu privire la predarea gramaticii.

Cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea reprezintă în fapt vîrsta de aur pentru *grammatica* latină; este perioada unor Donatus, Charisius, Diomede, Servius[28], adică a gramaticienilor pe care îi cunoaștem cel mai bine[29]. Divergențele și particularitățile ce se pot observa la acești autori nu ating unitatea de fond a sistemului lor de învățămînt și nu ne vom înșela defel dacă vom presupune că Augustin împărtășea opinia lor comună.

Să deschidem așadar aceste vechi manuale, care, redactate adesea sub formă de întrebări și răspunsuri, ca un catehism, păstrează un ecou al uzului didactic căruia îi fuseseră destinate. Tonul e adesea foarte dogmatic, acestor dascăli din vechime plăcîndu-le să procedeze prin definiții și

---

24 Las pentru moment deoparte studiul disciplinelor complementare (cf. *infra*, pp. 100 și urm.).

25 După cum rezultă limpede din următoarele texte ale lui Augustin: *Solilocvii* 2, 11 (19), *P.L.*, vol. XXXII, c. 894; *De ordine* 2, 12 (36–37), *ibid.*, c. 1012.

26 Sergius, *Explanatio in artem Donati*, Keil, 4, p. 485, r. 15–16; cf. autorii citați mai sus (p. 24, n. 21): Jullien, p. 201, Gwynn, pp. 92 (Cicero), 197–200 (Quintilian); Friedländer, p. 176; Haarhoff, pp. 60–65; Leclercq, c.1746 etc. ...

27 Relatarea din *Confesiuni*, care cuprinde amintiri interesante despre studierea autorilor (cf. mai jos p. 30, n. 65), nu spune nimic despre gramatică. În *De utilitate credendi* (7 [18], *P.L.*, vol. XLII, c. 77), Augustin îi citează drept clasici pentru gramatică pe Asper, Cornutus și Donatus, iar pentru metrică pe Terentianus. Privitor la modul în care Augustin preda gramatica, i se poate consulta *De grammatica*, dar această mărturie nu e absolut sigură și nu aflăm din ea mai nimic (cf. Apendice, pp. 455–460).

28 Cf. Schanz, 4, 1, § 825–836; 4, 2, § 1100 și urm., iar pentru o analiză sumară a sistemului lor de învățămînt, Lambert, *Grammaire latine*.

29 Cu Priscian, care e dintr-o epocă ceva mai tîrzie (a fost profesor de latină la Constantinopol sub împăratul Anastasios [491–518]: cf. Schanz, 4, 2, § 1111). Firește că această situație aparte nu se datorează nici meritului, nici originalității lor (ce pare firavă: toate aceste manuale compilează lucrări anterioare), ci unui accident istoric: decadența, care-și precipită cursul după ei, curmînd curînd tradiția școlară; așa cum e firesc în cazul manualelor, ele au făcut să se aștearnă uitarea peste lucrările ce le-au precedat, dar nu au avut succesoare, și ca atare nici rivale.

diviziuni succesive. Iată, de pildă, cum începe Donatus în *Ars maior* studiul figurilor (tropilor):

— *Tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem* etc.
— *Sunt autem tropi tredecim: metaphora, catachresis, metalepsis, metonyma* etc.
— *Metaphora est rerum verborumque translatio.*
— *Haec fit modis quatuor, ab animalibus ad animalia* etc.[30]

„— Tropul este un cuvînt transferat de la sensul lui propriu la o asemănare de un gen diferit.
— Există, în total, treisprezece tropi: metafora, catahreza, metalepsa, metonimia etc.
— Metafora constă dintr-un transfer al lucrurilor și al denumirilor lor.
— Ea se realizează în patru moduri: de la animate la animate etc."

Nucleul sistemului lor de învățămînt[31], partea esențială pe care nici un manual nu o omite[32], constă din studiul celor opt părți de vorbire, *partes orationis*: substantiv, pronume, verb, adverb etc. Acest studiu este făcut aproape numai din punct de vedere morfologic: la substantiv, sînt definite diversele lui accidente (substantive proprii și comune, cele patru genuri, cele două numere etc.) și mai cu seamă e studiată declinarea[33]. Analiza verbului are în vedere în principal conjugarea, clasificarea diferitelor feluri de verbe fiind făcută din perspectiva acesteia; pentru Donatus, de exemplu, un verb activ este un verb în *-o* susceptibil să dea un pasiv în *-or*; iar pasiv este un verb în *-or* căruia îi corespunde (ceea ce îl distinge de deponent) un activ în *-o*[34].

Acestor analize, tratatele mai ample le adaugă în chip de prefață o serie de definiții privitoare la elementele cele mai generale ale gramaticii — cuvînt, literă, silabă, picior, accent etc.[35]; mai departe, sînt studiate *vitia* sau greșelile de limbă: barbarisme, solecisme, metaplasme (neregularități în forma cuvintelor, introduse mai ales din motive de metrică[36]), în fine tropii și figurile lexicale[37].

---

[30] Keil, *Grammatici latini*, 4, p. 399, r. 13.

[31] Cf. Augustin, *De ordine* 2, 12 (36), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1012.

[32] La acest studiu se rezumă manualele cele mai scurte, precum *Ars minor* a lui Donatus, Keil, 4, pp. 355–366, sau *De grammatica* atribuită Sfîntului Augustin, *P.L.*, vol. XXXII, c. 1385–1408, Keil, 5, pp. 496 și urm.

[33] De pildă, Donatus, *Ars minor*, Keil, 4, pp. 355–356.

[34] *Id.*, *ibid.*, p. 359, r. 35–37.

[35] Astfel, Donatus, *Ars (maior)*, Keil, 4, pp. 367–372; la Diomede, aceste generalități sînt studiate în cartea a doua, după părțile discursului (cartea I): Keil, 1, pp. 420 și urm.

[36] Donatus, Keil, 4, pp. 392–397.

[37] *Id.*, *ibid.*, pp. 397 și urm. Figurile retorice țineau mai degrabă de retorică decît de gramatică: aceasta și le anexa totuși uneori, de exemplu la Charisius, 4, 5 (pp. 361 și urm., Barwick).

Aceasta e gramatica propriu-zisă; ei i se adaugă metrica, predată și ea de gramaticieni[38], deși era îndeobște considerată o disciplină separată[39].

Nu vreau să zăbovesc mai mult asupra conținutului acestui sistem de învățămînt, dar socotesc util să fac unele remarci privitoare la spiritul ce-l anima. Gramatica antică mi se pare dominată de noțiunea de *clasicism*: latina pe care o predă ea nu e o limbă vie, folosită zi de zi și de care vorbitorii nu trebuie decît să se slujească pe deplin conștient; ea este limba de care s-au slujit clasicii și care se află fixată în cărți, turnată ca într-un tipar.

Nimic nu e mai grăitor din acest punct de vedere decît modul în care gramaticienii studiază *vitia*, greșelile de limbă[40]. Ne-am aștepta să-i vedem stăruind asupra purității limbii, prevenindu-i pe elevi împotriva neologismelor și a vulgarismelor pe care vor fi ispitiți să le introducă în vorbirea lor sub influența mediului lingvistic corupt. Nici vorbă de așa ceva: singurele barbarisme și solecisme discutate de ei sînt cele ce se întîlnesc la Vergiliu sau la alți mari autori — „licențele poetice", cum ar fi zis bătrînii noștri dascăli, incorectitudinile *voite* de poet din rațiuni de metrică sau de estetică[41]. *Vitia* studiate de gramatician nu sînt greșelile ce se cer evitate, ci incorectitudinile pe care vorbitorul și le poate permite avînd ca punct de sprijin exemplul scriitorilor valoroși. Privitor la *vitia* și la studiul lor, a se vedea rectificările aduse ap. *Histoire de l'éducation*, p. 373 și n. 26 (p. 552).

De aici, paradoxul că întîlnim la acești gramaticieni tîrzii și deseori provinciali[42] mai multe informații despre latina autorilor arhaici decît despre limba vulgară vorbită în ținutul și epoca lor[43]. Aceleiași tendințe i se datorează, cred, slaba preocupare pentru sintaxă, abordată doar indirect și oarecum în treacăt[44].

---

[38] După cum remarcă Augustin în *De ordine* 2, 14 (40 la sfîrșit), c. 1014.

[39] Ea este totuși uneori unită cu gramatica, de pildă la Charisius, ediția Barwick, pp. 375 și urm., Diomede (Keil, 1, p. 473 și urm.). Augustin o atașează muzicii (*musica*): cf. *De ordine* 2, 14 (39–40), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1013–1014; *De musica* 2, 1 (1), *ibid.*, c. 1099–1100 (prozodia, dimpotrivă, ține de gramatică).

[40] Donatus studiază paisprezece specii de *vitia* (*loc. cit.*, n. 1).

[41] Lambert, *Grammaire latine*, pp. 205–206, notează faptul fără a-i sesiza semnificația. Donatus dă ca exemplu de barbarism: *reliquias Danaum* „rămășițele grecilor" (*En.* I, 30), ca exemplu de solecism *torvumque* (pentru *torve*) *repente clamat* „cu un aer amenințător, strigă pe neașteptate" (*En.* 7, 399): *Ars maior*, Keil, 4, p. 392, r. 11; p. 393, r. 20. La Sfîntul Augustin, întîlnim un ecou al acestui învățămînt: *De ordine* 2, 4 (13), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1000; *Contra Faustum* 22, 25, *P.L.*, vol. XLII, c. 417.

[42] Este cazul lui Victorinus, Charisius, Pompeius, Priscian, africani (Schanz, 4, 1, § 829, 833; 4, 2, § 1102, 1111); Dositheos, Rufinus, greci (*id.* 4, 1, § 836; 4, 2, § 1104); Agroetius, Consentius, galli (*id.* 4, 2, § 1100, 1103).

[43] Ici și colo, se pot spicui cîteva indicații, dar ele sînt rare: cf. Schanz, 4, 2, p. 207 (la Cledonius), 209 (Pompeius), 212 (Consentius).

[44] Astfel, Donatus menționează regimul comparativului și al superlativului în legătură cu gradele de semnificație, în însemnarea sa cu privire la nume (*Ars minor*, Keil, 4, p. 355, r. 12–14); el clasifică prepozițiile după cazurile pe care le cer (*ibid.*, p. 365). Priscian își

Avem de-a face, așadar, cu un învățămînt orientat înspre trecut, înspre realizările împietrite ale latinei de altădată; latina care se studiază e o limbă moartă. Lucrul se observă foarte bine în studierea metricii; voi avea prilejul mai tîrziu să scot în evidență aspectele artificiale și arbitrare din sistemul metricii lui Augustin[45], explicabile prin faptul că versul latin nu-i era mai firesc decît filologului modern; la el[46], ca și la toți contemporanii săi (cel puțin, la cei din Africa[47]), sentimentul spontan al cantității se pierduse, drept care toată prozodia clasică devenise un lucru de necontestat, livresc, mort...

Gramatica se înfățișează ca păstrătoarea unei moșteniri transmise de istorie[48]. Întregul edificiu al acestei științe se sprijină pe cărțile trecutului[49], ceea ce are drept consecință dezvoltarea noțiunii de *autoritate*, care capătă o valoare esențială[50]: pentru fiecare formă, pentru fiecare structură sintactică se cere să poată fi invocat exemplul unui clasic, al unui autor din vechime.

---

consacră ultimele două cărți sintaxei (c. 17–18): nu cumva o face pentru că predă latina unor străini, în mediu grecesc? (Nu [și acest lucru în pofida celor spuse în *Histoire de l'éducation*, p. 372], Priscian nu-și datorează sintaxa decît imitării predecesorilor săi greci Apollonios Dyscolos și Herodian.) Cf., pe de altă parte, reacția tradiției manuscrise față de acest caracter aberant al cărții lui Priscian: Taylor, *Mediaeval Mind*, 2, p. 124. Charisius face un pic de sintaxă în cartea consacrată idiotismelor limbii latine (cartea 5, pp. 381 și urm. Barwick); Diomede intercalează un capitol privitor la sintaxa cazurilor atunci cînd studiază numele (Keil, 1, pp. 310–320); pentru alte indicații, Lambert, *op. cit.*, pp. 181 și urm.

[45] Cf. partea a doua, pp. 227–228.

[46] *Scrisoarea* 3, 5, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 66: Augustin se preface că nu știe dacă *i* din *fugitum* este lung (și acut) sau scurt (și grav): o glumă, desigur, dar care presupune ca posibilă o atare necunoaștere.

[47] *Scrisoarea* 101, 3, *ibid.*, c. 369; *De doctrina christiana* 4, 10 (24), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 99 la sfîrșit. Cf. Monceaux, *Les Africains*, pp. 75–76; Nicolau, *Cursus*, p. 74.

[48] Augustin, *De musica* 2, 1 (1), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1099: *atqui scias velim totam illam scientiam quae grammatica grece, latine autem litteratura nominatur,* historiae custodiam *profiteri*... „aș vrea să știi că întreagă acea știință care în greacă poartă numele de gramatică, iar în latină de literatură se prezintă ca o *păstrătoare a istoriei*".

[49] *Ibid.* (în situația în care *cano* se pronunță cu *a* lung), *reprehendet grammaticus, custos ille videlicet historiae, nihil aliud asserens cur hanc corripi oporteat, nisi quod* hi qui ante nos fuerunt et quorum libri exstant tractanturque a grammaticis, *ea* [silaba *ca*] *correpta, non producta usi fuerint* „un gramatician ne va certa, el fiind evident un gardian al istoriei, dar fără a aduce vreun alt argument care să motiveze scurtarea decît pe acela că cei care au trăit înaintea noastră și ale căror cărți mai există și sînt cercetate de gramatici au pronunțat (silaba *ca*) cu vocală scurtă, și nu lungă".

[50] *Ibid. Quare hic* [în aceste chestiuni de gramatică] *quidquid valet, auctoritas valet*... Și mai departe (c. 1100): *grammaticus autem iubet... secundum maiorum ut dictum est auctoritatem, quorum scripta custodit* „așadar, aici (în aceste probleme de gramatică) prevalează autoritatea... Iar gramaticianul, după cum s-a spus, prescrie reguli... în conformitate cu autoritatea strămoșilor ale căror scrieri le are în pază". Acest întreg pasaj opune gramatica, bazată pe autoritate, muzicii (*musica*), știință matematică, așadar rațională (o vom studia ceva mai departe, în partea a doua, pp. 170 și urm.). Pentru modul cum folosesc gramaticienii cuvîntul *auctoritas*, cf. *Thesaurus l. latinae, s.v.* îndeosebi secțiunea II, 3c., c. 1223, r. 69 și urm.

Din acest motiv, gramaticienii epocii de decadență ne-au păstrat atîtea fragmente din autorii arhaici, încît deseori tocmai culegerile de astfel de fragmente sînt cele care-l interesează cel mai mult pe cititorul de astăzi. Este vorba aici de un fel de a vedea lucrurile ce se cere pus în lumină...

Voi arăta tot ceea ce datorează, calități ori defecte, filozoful și scriitorul creștin Augustin acestei formații gramaticale. Țin să subliniez de pe acum cît de profundă a fost influența acesteia. El a rămas toată viața un gramatician[51]. De aici provine și aplecarea, ce o va păstra mereu, către diviziuni[52] și definiții[53], care dau unora din expunerile sale o înfățișare întru cîtva didactică. Domeniul gramatical se numără printre cele ce-i sînt cele mai familiare. Se simte că aici e la largul său, aici e „la el acasă". Cînd are nevoie de un exemplu în sprijinul vreunei teze, fie că e vorba de măsurarea timpului, de armonia providențială etc., i-l vor furniza de îndată gramatica[54] sau metrica[55].

Gîndirea i se îndreaptă firesc spre acest domeniu și meditează la problemele care se ivesc; Augustin a cugetat mult la mecanismul limbajului, la noțiunea de semn, la raportul dintre cuvînt și sensul lui[56]. Cugetare deseori profundă, care ajunge cîteodată la o riguroasă filozofie a limbajului[57]. Cel mai adesea însă, se înscrie în cadrele tradiționale ale gramaticii: se interesează îndeaproape dacă un anume cuvînt există ca atare în felul de a vorbi sau scrie în limba latină, dacă avem sau nu dreptul să folosim cutare neologism; poți avea cîteodată senzația că la el gramaticianul iese uneori în evidență cu atîta lipsă de reținere, încît îl stînjenește pe logician[58]. În autorul lui *De Trinitate* sau al *Cetății lui Dumnezeu*, continuă să supraviețuiască acel *grammaticus* din Madaura: de îndată ce se ivește vreo ocazie să aplice o noțiune precum cea de trop, de figură lexicală ori distincția clasică dintre substantivul propriu și substantivul comun, condeiul lui începe să alerge și să schițeze o demonstrație didactică[59]; alteori, zăbovește cu satisfacție asupra analizelor morfologice, în care excelau magiștrii din vremea sa[60].

---

[51] Cf. alte cîteva indicații ap. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 47, și, în lucrarea de față, partea a doua, pp. 201–202.

[52] De pildă, în *De doctrina christiana* 1, 1 (1)–2 (2), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 19; 2, 1 (1–2), *ibid.*, c. 36–37 etc. ...

[53] De pildă, *id.*, 3, 3 (6), *ibid.*, c. 67 (*percontatio, interrogatio*); *De Trinitate* 5, 15 (16), *P.L.*, vol. XLII, c. 921 (*donum, donatum*) etc. ...

[54] Ex. *De Genesi ad litteram* 1, 15 (29), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 257; 6, 3 (4), c. 340; 12, 18 (40), c. 469.

[55] Ex. *Confesiuni* 3, 7 (14), p. 56 Lab.; II, 26 (33), p. 320 Lab.; *Scrisoarea* 166, 5 (13), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 726.

[56] *De Trinitate* 9, 10 (15), *P.L.*, vol. XLII, c. 968–969; 10, 1 (2), c. 972–974; 13, 1 (4), c. 1015–1016; 15, 10 (19), c. 1071; *De magistro*, cf. *infra*, partea a doua, p. 242.

[57] Cîteva indicații ap. Rotta, *Filosofia del linguaggio nella patristica*, pp. 89–90, 98, 104–106.

[58] *De Trinitate* 5, 7 (8), c. 915; 13, 10 (14), c. 1025; 15, 1 (1), c. 1057.

[59] *Id.*, 9, 15 (16), c. 1068–1069; 7, 4 (7), c. 940.

[60] *Cetatea lui Dumnezeu* 13, 11, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 384 (considerații asupra formei în *uus* a participiului trecut al lui *morior*).

De bună seamă că bătrînul episcop de Hippona nu mai avea nici timpul, nici ușurința spirituală necesare pentru a parcurge textul *Artei* lui Donatus sau al *Manualului de metrică* al lui Terentianus Maurus, dar cunoștințele însușite odinioară din ele erau atît de adînc înrădăcinate, încît la acest capitol cu greu ar fi putut fi prins cu vreo lipsă. A primit într-o zi[61] o scrisoare de la un anume Audax[62], cu care corespondase deja; aducînd elogii înțelepciunii și talentului lui Augustin, Audax se plîngea într-un stil împodobit de laconismul răspunsului pe care-l primise de la el, cerîndu-i un altul, mai dezvoltat. O agreabilă scrisoare plină de amabilități de tot soiul, în care se simte literatul ce a compus-o; în încheiere, după cum era obiceiul, cîteva versuri, o strofă de cinci hexametri. Ultimul, vai, era defectuos[63]! Augustin, după cum se cădea, răspunse printr-o mică predică, îndemnîndu-l pe Audax să se preocupe mai mult de înțelepciune decît de literatură; dar vă-nchipuiți cumva că avea să lase, cu toate astea, necomentat nefericitul hexametru?

Quod autem in quinto atque ultimo versu septem pedes sunt, nescio utrum numerus tuum fefellit auditum, an experiri voluisti utrum ego adhuc ista diiudicare meminerim, quae forte iam obliti sunt qui talium aliquando studiosi, postea plurimum in ecclesiasticis litterris profecerunt „în ceea ce privește faptul că în versul al cincilea și ultimul există un picior în plus, nu știu dacă ritmul ți-a înșelat auzul sau ai vrut să mă pui la încercare ca să vezi dacă mai sînt în stare să judec aceste lucruri pe care poate le-au uitat cei care s-au preocupat cîndva de ele, iar apoi le-au aplicat în scrieri ecleziastice“ [64].

III

Mai mult însă decît gramaticii propriu-zise, anii pe care copilul îi petrecea la școala gramaticianului (*grammaticus*) erau consacrați studiului literaturii. Cînd în *Confesiuni* evocă pentru noi amintirile din copilărie, Augustin reține mai ales această parte a învățăturii: cine nu-și amintește paginile emoționante în care se zugrăvește pe sine învățînd pe dinafară „rătăcirile lui Enea“ sau plîngînd moartea Didonei[65]?

Unii au reușit să facă numărătoarea clasicilor care au intrat astfel în cultura lui Augustin[66]. Textele din *Confesiuni* la care făceam trimitere adi-

---

[61] E vorba de *Scrisoarea* 260 din culegerea augustiniană, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 1073–1076; judecînd după tonul scrisorii înseși și după cel al răspunsului lui Augustin (*Scrisoarea* 261), probabil că ea datează din anii săi de bătrînețe.

[62] Necunoscut din altă parte: Schanz, 4, 2, § 1183, c. 1077.

[63] *Éxspectát quos plénafidés Christí de stípite péndens*: șapte picioare.

[64] *Scrisoarea* 261, 4, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 1077.

[65] *Confesiuni* 1, 13 (20–22), pp. 18–19 Lab.; cf. 1, 16 (26), p. 22 (Terențiu), 1, 17 (27), p. 23; 3, 4 (7), p. 49 (Cicero).

[66] A se vedea îndeosebi Becker, *Augustin*, pp. 63–120; Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 18–20 etc.; Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, pp. 1–26, 62–74; Comeau,

neauri nu-i menționează decît pe cei principali — Vergiliu, Terențiu și Cicero[67]; culegînd însă citatele și aluziile răspîndite în întreaga operă augustiniană, această listă poate fi completată și, ceea ce e deosebit de interesant, poate fi măsurată importanța relativă a rolului jucat de diferiți autori cuprinși în ea.

Autorul esențial, clasicul prin excelență, *summus poeta*, cel în care găsim rezumată cultura latină, pe care Augustin îl citează cel mai des, cu cea mai mare tragere de inimă, cel pe care-l simțim mereu prezent în memoria și inima sa este, așa cum ne așteptam, Vergiliu[68]. După el, *proximo sed longo intervallo* „următorul, dar la mare distanță", vine Terențiu[69], ale cărui comedii par să fi fost studiate cu regularitate în școli[70]. Cît despre ceilalți poeți, Horațiu, Lucan, Persius, Ovidiu, Catul, Iuvenal, îi găsim citați de Augustin[71], însă rolul lor e mai șters, și ne putem permite întrebarea dacă, cel puțin pe unii dintre ei, nu i-a studiat cumva doar din vreo culegere de texte alese.

Și printre prozatori există un maestru al cărui rol capital corespunde rolului ocupat de Vergiliu în poezie și care-l egalează aproape în importanță: Cicero[72]; el este cel în care se rezumă întreaga elocință și întreaga proză latină; el este maestrul și modelul venerat, cu mult mai presus de ceilalți, de către toți literații veacului al IV-lea. În școli, majoritatea marilor sale opere erau studiate într-o ordine devenită tradițională, care începea, pare-se, cu

---

Saint Augustin exégète, pp. 42–51; las deoparte lucrările privitoare la aspecte particulare și pe care voi avea prilejul să le citez pe parcurs.

[67] Cititorul trebuie avertizat aici că la *grammaticus* nu erau studiați toți acești autori: Cicero și, în general, prozatorii erau comentați de retor, dar acesta nu făcea decît să continue sarcina gramaticianului și aplica aceeași metodă; am așadar dreptul de a reuni la rubrica „gramatică" toate studiile literare; cititorul își va aminti, pe de altă parte, de ceea ce am spus mai înainte privitor la amestecul ce se producea în practică între rolurile celor doi profesori (*supra*, p. 24, n. 23).

[68] Becker, pp. 63–73; Combès, pp. 19–20, 71–72; Vasold, *Augustinus quae hauserit ex Virgilio*; Coffin, *Influence of Vergil on Saint Augustine*; Bassi, *Sant' Agostino e Virgilio*; Wijnrpersse, *Vergilius bij Augustinus*; Rodriguez, *Alma virgiliana*; K. H. Schelke, *Virgil in der Deutung Augustins*, în *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, vol. 32, Stuttgart–Berlin, 1939; K. Nawratil, *Die Geschichtsphilosophie der Aeneis*, ap. *Wiener Studien* (Miscellanea E. Hauler), 1939, pp. 113–128; P. Keseling, *Virgil bei Augustin*, ap. *Philologische Wochenschrift*, 1942, c. 383–384; *id.*, *Nochmals Virgil bei Augustin*, *ibid.*, 1944, c. 95–96; J. Mesk, *Verg. Ecl. IV*, 62, *ibid.*, 1944, c. 120.

[69] Combès, p. 21.

[70] După cum o atestă comentariul lui Donatus, dascălul Sfîntului Ieronim (cf. Schanz, 4, 1, § 832).

[71] Alfaric, p. 19; Combès, p. 3, 18, 20; P. Keseling, *Augustin und Ovid*, ap. *Philologische Wochenschrift*, 1940 c. 191.

[72] Alfaric, pp. 37–38, 264–267; Combès, pp. 22–23, 24–25, 69–71; cf. observațiile profunde ale lui Reitzenstein, *Augustin*, pp. 32–33, 40; F. Solmsen, *New Fragments of Cicero's De re publica* (în *Cetatea lui Dumnezeu* 19, 21), ap. *Classical Philology*, 1940, pp. 423–424; F. Walter, *Zu Cicero und Augustinus*, ap. *Philologische Wochenschrift*, 1941, c. 431–432.

tratatele de retorică și cu discursurile și se încheia cu dialogurile filozofice[73]. Importanța excepțională a studierii sale îi eclipsează pe ceilalți prozatori[74]: singurii care merită aici să fie reținuți sînt Seneca, Apuleius[75], iar, dintre istorici, Sallustiu[76].

Această programă, destul de limitată, se vădește a fi în conformitate cu o tradiție[77] ce avea în spatele ei un trecut îndelungat: lista de autori menționată este, cu mici excepții, aceeași cu cea aflată la baza formației literare a tuturor intelectualilor latini[78], începînd de la reforma școlară de care a rămas legat numele gramaticianului Q. Caecilius Epirota, libert al lui Atticus[79], cel care, spre sfîrșitul domniei lui August, a pus în locul bătrînului Ennius, cu care trebuise să se mulțumească pînă atunci, pe marele poet al epocii de aur, Vergiliu, și pe ceilalți „poeți noi".

Metoda urmată în vremea lui Augustin în studiul acestor autori ne este bine cunoscută prin comentariile ce ni s-au păstrat[80] ale acelorași profesori cărora le datorăm tratatele de gramatică menționate mai sus. Privitor la Vergiliu, posedăm marile comentarii ale lui Servius, Claudius Donatus, Philargyrius, cîteva rămășițe din cel al marelui Donatus (Ælius Donatus) etc. Despre Terențiu, cele ale aceluiași Donatus și ale lui Eugraphius[81]; fără a

---

[73] *Confesiuni* 3, 4 (7), p. 49 Lab. ... *et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis* „și, urmînd o anumită ordine în studiu, ajunsesem la lucrarea unui oarecare Cicero" (lucrarea *Hortensius*). Cf. și *Scrisoarea* 118, 1 (3), 5 (34), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 433, 448–449.

[74] Combès, pp. 21–25. Nu evidențiez aici decît autorii cu caracter literar: vom studia mai tîrziu erudiția științifică a lui Augustin.

[75] Nu sînt însă sigur dacă Apuleius era studiat la școală. Poate că Augustin nu l-a citit decît mai tîrziu, sub imboldul vocației sale filozofice (cf. partea a doua, p. 150, n. 44).

[76] Sfîntul Augustin cunoaște fără îndoială mulți alți istorici, dar, cum nu-i folosește decît în *Cetatea lui Dumnezeu*, cred că nu i-a studiat decît în momentul pregătirii acestei mari lucrări (cf. *infra*, pp. 117–118; partea a treia, pp. 339–340). Sallustiu, dimpotrivă, este citat deja în *De beata vita* (4 [31], *P.L.*, vol. XXXII, c. 974), iar Sfîntul Augustin atestă el însuși că acesta era studiat în școli: *Cetatea lui Dumnezeu* 3, 17, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 95. Vezi și A. Kurfess, *Der Historiker Sallust in Augustins Gottesstaat*, ap. *Theologische Quartalschrift*, 1937, pp. 341–356.

[77] Cf. Jullien, pp. 207–212; Leclercq, c. 1747–1748; Gwynn, pp. 153 și urm., 197–200.

[78] Este interesant de comparat cultura literară a lui Augustin cu aceea, de pildă, a lui Seneca (Bourgery, *Sénèque prosateur*, pp. 21–35; Albertini, *Composition chez Sénèque*, pp. 213–223) sau cu aceea a mai vîrstnicului Sfînt Ieronim: cf. textele și lucrările la care fac trimiteri Schanz (4, 1, p. 432: *Unterricht in Rom*) și Cavallera (*Saint Jérôme*, vol. I, pp. 7–8).

[79] Suetoniu, *De grammaticis* 16: *Q. Caecilius Epirota primus dicitur latine ex tempore disputasse, primusque Virgilium et alios poetas novos praelegere coepisse*... „se zice că Q. Caecilius Epirota a purtat cel dintîi dezbateri pe teme retorice în latinește și cel dintîi a introdus lecturi comentate din Vergiliu și alți poeți noi".

[80] Cf. Schanz, 4, 1, pp. 537–538; 4, 2, p. 344.

[81] *Id.*, 2, 1, § 248; 4, 1, § 835; 2, 1, § 248, 2; 4, 1, § 832; 4, 2, § 1117. Privitor la Philargyrius, cf. și recenta lucrare a lui Funaioli, *Esegesi Virgiliana antica*.

mai vorbi de atîtea alte scolii sau comentarii asupra diverșilor poeți clasici[82] și asupra anumitor opere ale lui Cicero[83].

Și aici constatăm forța și stabilitatea tradiției școlare: metoda gramaticienilor din perioada decadenței este cea care n-a încetat nicicînd să fie folosită în toate școlile romane, începînd din vremurile îndepărtate în care primii gramaticieni de limbă latină o împrumutaseră, fără nici o modificare, de la colegii lor greci, ei înșiși moștenitori ai îndelungatei experiențe a școlilor elenistice.

Începînd cu Varro, se statornicise distingerea în cadrul acestui studiu a patru faze: *lectio, emendatio, enarratio, iudicium* „citire, critică de text, comentare, judecată de valoare"[84]. *Lectio* consta în citirea expresivă cu voce tare, care presupunea o învățare practică a dicției, de cel mai mare folos pentru viitorul orator; citirii i se adăuga *recitatio*: tînărul elev, atunci, ca și astăzi, învăța pe de rost cele mai frumoase pasaje din respectivii autori[85]. *Enarratio* reprezenta comentariul, deopotrivă literal și literar aidoma actualelor noastre „explicări de text". În schimb, *emendatio*, διόρθωσις la gramaticienii greci, nu are un echivalent exact în învățămîntul nostru modern: ea amalgama două exerciții pe care noi le distingem — pe de o parte, critica textuală (stabilirea și corectarea textului, discuțiile despre autenticitatea acestuia etc.), iar, pe de alta, critica stilului (calități sau defecte, analiza planului, originalitatea etc.). *Iudicium*, încoronare a oricărui studiu, consta într-o scurtă privire de ansamblu asupra a tot ceea ce degajaseră studiile precedente și o judecată estetică definitivă asupra operei studiate.

Ca și în cazul gramaticii, nu voi intra în alte amănunte, ci mă voi mărgini să atrag atenția cititorului asupra cîtorva puncte de interes: în mare, această metodă de lucru este cea folosită încă și astăzi în școlile secundare [din Franța] și de care nu poate să nu se servească oricine își propune să studieze un text literar.

Trebuie relevate însă acele aspecte ale ei care se explică prin condițiile particulare pe care le crea travaliului filologic tehnica antică a cărții[86]: absența sau, oricum, caracterul embrionar al punctuației făceau din *lectio* un exercițiu mai complex și mai util decît simpla noastră citire: pentru un antic,

---

[82] Totalitatea scoliilor (σχόλιον „explicație") noastre la Persius, Lucan și Iuvenal datează din această perioadă (Schanz, 4, 2, p. 344).

[83] Privitor la *In Verrem*, cf. Pseudo-Asconius (Schanz, 1, 2, § 146, 2); privitor la *De inventione*, comentariile lui Marius Victorinus (*id.*, 4, 1, § 830) și Grillius (*id.*, 4, 2, § 1122); comentariile la *Somnium Scipionis* ale lui Macrobiu, ale lui Favonius Eulogius (retor cartaginez care a fost elevul lui Augustin: cf. Schanz, 4, 2, § 1123) nu țin de sistemul de învățămînt al gramaticianului.

[84] Jullien, pp. 242–281; cf., pe de altă parte, Thomas, *Scoliastes de Virgile*, pp. 206 și urm.

[85] Cf. amintirile lui Augustin, *Confesiuni* 1, 13 (20), r. 14, p. 18 Lab.

[86] Mai e nevoie să-l trimit pe cititor la cartea clasică a lui Birt *Antike Buchwesen*? De adăugat aici Kenyon, *Books and Readers*.

citirea unui text era deja prin ea însăși un început de interpretare a acestuia; în majoritatea cazurilor, se cerea făcută delimitarea cuvintelor (*distinguere*), a fragmentelor de enunț și a perioadelor, marcînd prin pauze și prin inflexiuni ale vocii (*pronuntiare*) tot ceea ce astăzi este indicat prin sistemul nostru complex de punctuație. Într-un text de oarecare întindere, se întîlneau inevitabil o serie întreagă de situații ambigue, în care delimitarea cuvintelor sau punctuația se puteau efectua în diverse moduri, dînd astfel textului tot atîtea sensuri diferite. Probleme în care școlarul întîmpina dificultăți și a căror rezolvare cădea în sarcina profesorului[87].

Pe de altă parte, condițiile de transmitere manuscrisă a textelor explică rolul didactic jucat de *emendatio*. În zilele noastre, critica de text este rezervată exclusiv studiului științific, în particular muncii de pregătire editorială: tiparul și difuzarea de exemplare riguros identice o fac inutilă pe plan didactic, și chiar literar. În Antichitate, dimpotrivă, nu se întîlneau niciodată două texte identice, încît, fie și numai din rațiuni practice, elevii trebuiau puși să colaționeze manuscrisele pe care le aveau la dispoziție cu cel al profesorului.

Emendatio răspundea însă și unor necesități mai profunde: caracterul nesigur al tradiției manuscrise tindea necontenit să corupă, să transforme caracterul operelor; diversele texte care circulau, aflate în comerț, nu se deosebeau doar prin unele greșeli de detaliu; ele puteau să aparțină unor familii de manuscrise distincte și atît de diferite, încît natura, stilul, chiar valoarea literară a operei puteau suferi din această pricină schimbări notabile. Un studiu literar cerea deci adesea, din partea profesorului, ca și din partea simplului amator, o luare de poziție față de aceste divergențe, un efort pentru determinarea și adoptarea unei anume forme a textului care părea conformă cu ceea ce se credea a fi originalul[88].

După cum se poate bănui, metoda urmată nu avea nimic din rigoarea științifică pe care majoritatea filologilor noștri o consideră astăzi necesară: clasificarea manuscriselor în familii, reconstituirea arhetipului, alegerea martorului (sau a grupului) privilegiat etc. Exista, fără îndoială, ideea de manuscris bun și de manuscrise defectuoase, primul servind la corectarea acestora din urmă. Era vorba însă de o vedere de ansamblu destul de subiectivă și care nu se baza pe o tehnică bine pusă la punct. Se pare că, atunci cînd erau confruntate mai multe texte, toate lecțiunile lor erau puse

[87] Cf. *De doctrina christiana* 3, 2 (2)–4 (8), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 65–68, unde aceste probleme sînt abordate în cazul particular al Bibliei (partea a treia, p. 345).

[88] În aceeași ordine de idei, gramaticianul trebuia deseori să se preocupe de chestiuni privind autenticitatea (transmiterea manuscrisă facilitează interpolările, uzurpările de titluri); cf. întrebările pe care și le pune Servius în textul citat mai jos, în nota 93, privitoare la titlul lucrării, ordinea și numărul cărților. G. Bardy, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*, ap. *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 32, 1936, pp. 5–23; 275–302.

practic pe același plan; fiecare caz era tratat izolat: lecțiunea bună era aleasă — eclectic — pentru interesul ei intrinsec, fără grijă deosebită, amestecîndu-se prin aceasta aportul unor tradiții diferite: după cum o atestă mărturia papirusurilor, predecesorii noștri antici n-aveau față de tradiția alterată sau compozită aceeași spaimă pe care o au editorii de astăzi. Iar această alegere eclectică se întemeia în esență pe rațiuni estetice, de gust; pe ideea pe care cel în cauză și-o făcea despre stilul autorului; încît este lesne de înțeles că în *emendatio* critica textuală și cea literară erau, cum spuneam, intim amestecate.

În cazul altor aspecte caracteristice ale metodei literare antice, cauzele sînt mai greu de identificat; astfel de aspecte nu putem decît să le descriem, dar este important ca ele să fie consemnate, dată fiind influența profundă pe care au exercitat-o asupra tehnicii intelectuale, asupra deprinderilor mentale ale unui om cum a fost Sfîntul Augustin.

Elementul esențial al studiului literar este comentariul, *enarratio*. Fără îndoială că și pentru noi explicarea, studierea unui text constau mai ales în asta; dar, sub această similitudine de ansamblu, trebuie sesizat totuși spiritul particular care-i anima pe vechii *grammatici*. Nu insist asupra conținutului însuși al acestui comentariu, care vizează, cum e și firesc, deopotrivă forma și fondul. În ceea ce privește fondul, voi reveni pe îndelete ceva mai încolo. Legat de formă, autorii noștri fac puzderie de remarci privitoare la gramatică (morfologie, folosirea tropilor, a figurilor lexicale și a figurilor retorice), metrică, procedeele retorice etc. Ei se ostenesc să degaje sensul cuvintelor și al pasajelor obscure, această preocupare ajungînd adesea, la unii din scoliaștii noștri, pînă la parafrază: pasajul studiat se traduce în limbaj clar (și dezvoltat).

Îi preocupa însă mai cu seamă clarificarea sensului cuvintelor luate izolat. În această privință, Sfîntul Augustin ne scutește să recurgem la alte surse, atît de numeroase sînt în opera lui referirile la această tehnică didactică. Îi place să zăbovească asupra chestiunilor de vocabular — definiții, distincții între sinonime[89] — cel puțin la fel de mult ca asupra observațiilor de ordin gramatical. Explică uneori cîte un cuvînt dificil făcînd apel la experiență sau la uzul limbii comune [90]; cel mai adesea însă — și aceasta nu trebuie să ne mire, după mențiunile pe care le-am făcut ceva mai înainte privitor la spiritul de care era animată școala antică — , explicațiile sale

---

[89] Astfel, *expositio* la *Epistola către Galateni* 5, 19–21, *P.L.*, vol. XXXV, c. 2142 (distincția dintre *aemulatio* „rivalitate, pizmă, zavistie" și *invidia* „invidie, pizmuire"); *Predica* 23, 8 (8), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 158 (*arrha* „amanet" și *pignus* „gaj"; cf., privitor la aceleași cuvinte, *Predicile* 156, 15 [16], *ibid.*, c. 858 și 378, *P.L.*, vol. XXXIX, c. 1673). Preiau aceste referințe din Roberti, *Relazioni fra diritto romano e patristica*, p. 325, n. 2.

[90] De pildă, în *Enarratio in Psalmum* 149, 12, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1955: el explică termenul *framea* „lance (germană)" comparînd denumirile populare ce se dădeau diferitelor feluri de spadă.

au un caracter livresc, se bazează pe autoritatea vechilor autori, pe uzul clasicilor[91]. Procedeul la care se recurgea de preferință era etimologia: Augustin, după cum s-a semnalat adesea, o folosește și el din plin în opera sa[92].

Nu voi urmări în detaliu tehnica folosită de comentatori, ci prefer să atrag atenția asupra metodei ce le călăuzea munca.

Acest comentariu, ca să folosesc jargonul nostru pedagogic, este mai mult literal decît literar. Să-l deschidem, bunăoară, pe cel al lui Servius la *Eneida*[93]. La prima pagină, comentatorul trasează programul pe care-l va urmări în *enarratio*: *In exponendis auctoribus haec consideranda sunt...*, explicarea autorilor trebuie să aibă în vedere pe rînd: viața poetului, titlul operei, natura versului folosit, scopul urmărit de scriitor, numărul cărților, în fine comentariul literal, *explanatio*. Tot restul este, în șase capitole, un vast program de introducere generală, menit să ofere o viziune de ansamblu asupra operei.

Să observăm însă metodologia de lucru a lui Servius: el expediază în trei pagini viața lui Vergiliu, după care nu mai are nevoie decît de încă una ca să termine cu restul introducerii. *Scribentis intentio?* „scopul celui care scrie?“ Să rivalizeze cu Homer, să-l laude pe August prin strămoșii săi, *Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus* „a imita pe Homer, iar pe August a-l lăuda prin strămoșii lui“. După care începe numaidecît imensa, interminabila *explanatio*, vers cu vers, a poemului. Este de consemnat aici un fapt cu caracter general[94]: se pare că deprinderile școlii antice îl abăteau

---

[91] *De doctrina christiana* 3, 3 (6), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 67 (Augustin explică distincția dintre *interrogatio* și *percontatio*) *inter percontationem autem et interrogationem hoc veteres interesse dixerunt quod* etc. ... „între întrebarea reală și interogația retorică *cei vechi* au menționat următoarea diferență etc.“ *Cetatea lui Dumnezeu* 10, 1 (2), *P.L.*, vol. XLI, c. 278 (îl citează pe Vergiliu, *quidam latini eloquii magnus auctor* „un mare scriitor de limbă latină“, în sprijinul sensului pe care-l dă cuvîntului *colonus*).

[92] Vezi Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 47, n. 6; Comeau, *Saint Augustin exégète*, p. 81; Roberti, *Relazioni fra diritto romano e patristica*, p. 325, n. 1. Exemplele s-ar putea înmulți la nesfîrșit: *remedium a medendo, id est medicando* „leac [vine] de la lecuind, adică îngrijind“; *servus a servando* „slujitor/sclav [vine] de la slujind“; *colonus* „colon/cultivator de pămînt“ vine de la *colere* „a cultiva pămîntul“, *religio* „religie“ de la *religere* „a fi pios/religios“, *praesentia* „cele de față“ de la *prae sensibus* „în fața simțurilor“, *cuneus* „cui/pană de prins“ de la *coito in unum, co-uneus* „unire în[tr-o] un[itate]“ (*Cetatea lui Dumnezeu* 19, 15, vol. XLI, c. 643; *Contra Iulianum Pelagianum* 3, 21 (42), *P.L.*, vol. XLIV, c. 723; *Cetatea lui Dumnezeu* 10, 1, 2, c. 278; 10, 3, 2, c. 280; cf. și *infra*, pp. 42, 61–62, 114).

[93] Servius, *In Æneaden*, ed. Thilo, I, pp. 1–5.

[94] „Introducerea“ lui Servius la *Bucolice* și la *Georgice* este și mai expeditivă. Același lucru se poate spune despre introducerea lui Donatus la Terențiu. Doar comentariul lui Claudius Donatus la Eneida este destul de diferit: cu un prolog mai dezvoltat, mai sintetic, în care găsim chiar și o schiță a caracterului lui Enea (pp. 2–3, ediția Georges); explicația rezidă în faptul că acesta nu e un comentariu gramatical, ci retoric, autorul

pe cititor de la viziunile sintetice, de la problemele de ansamblu pe care le pune o operă de mare anvergură; că textul se înfățișa minții și reflecției nu prin masa, prin organismul său, ci prin seria succesivă a elementelor. Vergiliu era citit nu așa cum se contemplă de sus un vast peisaj, ci așa cum se admiră un colier de perle ținut între degete, examinînd pe rînd fiecare bob pentru propria-i frumusețe.

Această impresie se confirmă dacă examinăm urmarea: *explanatio* procedează vers cu vers, ba chiar cuvînt cu cuvînt! Să-l urmărim iar pe Servius: iată-l abordînd *Eneida*, cîntul 1, versul 1[95]: el explică *arma*: *arma, bellum*, e tropul numit metonimie; apoi *arma virumque*, apoi *cano*, mai departe *Troiae, qui primus* etc. și tot așa în continuare. Rar se întîmplă să cuprindă mai mult de un vers întreg; textul se desface, în mîinile sale, în fragmente izolate, fiecare punînd sagacității problema sa particulară. Există la acești comentatori un fel de atomism psihologic, de miopie care-i împiedică să ridice capul, să vadă un ansamblu și care-i face, pe de altă parte, să cumpănească cu migală fiecare cuvînt, conferindu-i un sens, o importanță proprii, autonome.

Că așa arăta metoda urmată de dascălii lui Augustin și mai tîrziu de Augustin însuși devenit la rîndul său dascăl o dovedește curiosul pasaj din *De magistro*, unde-l vedem propunînd fiului său Adeodat explicația unui vers din Vergiliu.

Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui „Dacă zeilor le-a fost pe plac să nu lase să mai dăinuie nimic dintr-un oraș atît de mare“ (*En.* 2, 659).

„Cîte cuvinte sînt în acest vers? [...] Spune-mi ce înseamnă fiecare cuvînt.“ Adeodat răspunde, iar comentariul se deapănă pas cu pas: se explică *si*, apoi *nihil*, apoi *ex*...[96]

Avem aici o modalitate de abordare care s-a impus la Augustin, la fel ca și la ceilalți literați ai imperiului. Va trebui să ne punem mai tîrziu întrebarea dacă ea nu explică anumite modalități ale metodei sale exegetice[97].

Mi se pare de prisos să mai insist: toată lumea știe cît de mult s-a impregnat întreaga cultură a lui Augustin de această formație literară; mai tîrziu, ca episcop, se va preocupa să zăgăzuiască orice manifestare exterioară a acestei culturi, pe care o găsea prea profană, și se va socoti dator să simuleze o anume desconsiderare a acestor clasici și a operelor lor; așa se face că din pana sa vor ieși expresii precum: *Æneae nescio cuius errores, librum*

---

propunîndu-și să-l înfățișeze pe poet ca pe retorul desăvîrșit, *rhetor summus*, și opunînd studiul său despre Vergiliu celui pe care-l făceau gramaticienii (p. 4, r. 24 și următoarele).

[95] Ed. Thilo, I, pp. 5 și urm.

[96] *De magistro* 2 (3)–3 (6), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1196–1197.

[97] A se vedea în partea a treia, pp. 347–348.

cuiusdam Ciceronis „rătăcirile unui oarecare Enea, cartea unui anume Cicero“[98]. Augustin se rușina pentru cunoașterea prea aprofundată a lui Cicero, întocmai cum Cicero odinioară se prefăcea, în *De signis*, a nu cunoaște numele sculptorilor greci. Să nu ne lăsăm însă amăgiți în această privință; Augustin i-a iubit prea mult pe acești clasici, spiritul său fusese în așa măsură plămădit de ei, încît în orice ocazie nu era chip să nu-i vină pe buze sau să nu-i iasă de sub condei, potrivită în context, irezistibilă, cîte o expresie ciceroniană sau cîte un citat din Vergiliu.

---

[98] *Confesiuni* 1, 13 (20), r. 14, p. 18 Lab.; 3, 4 (7), p. 49, r. 5. Cf. și *philosophaster Tullius* „Tullius pretins filozof“: *Cetatea lui Dumnezeu* 2, 27, *P.L.*, vol. XLI, c. 76; *poeta insignis illorum* „vestitul poet al lor [Vergiliu]“: *id.*, 5, 12, 2, c. 155; *ut ait quidam [Cicero]*, „cum spune un oarecare [Cicero]“: *Scrisoarea* 137, 2 (5), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 517; etc. ... Compararea tuturor acestor texte infirmă susținerea lui Tescari din *Nota Augustiniana*, pentru care cel de-al doilea n-ar cuprinde nici o ironie disprețuitoare. Această atitudine se explică în funcție de dreptul canonic, care interzicea episcopului citirea de cărți profane; cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 424–425.

Greaca

I. În conformitate cu tradiția didactică romană, Sfîntul Augustin a învățat limba greacă. — II. El cunoaște ceva greacă. — III. Dar nu mult. — IV. Greaca începe să fie uitată în Occident.

I

Inventarierea, pe care ne-o propunem aici, a culturii gramaticale a lui Augustin nu a luat deocamdată în considerare decît limba și literatura latine. E cazul să spunem cîte ceva și despre problema elinei.

Educația romană era în principiu bilingvă: textele stau mărturie că în timpul Republicii și în toată perioada de început a imperiului învățămîntul literar de care ne ocupăm era realizat deopotrivă în greacă și în latină[1]: școlarul trebuia să învețe atît gramatica elină, cît și gramatica limbii sale materne; el îi studia pe clasicii greci, ca și pe cei latini, Homer jucînd același rol dominant care i se recunoștea, după cum am văzut, lui Vergiliu. Obiceiul era chiar ca studierea gramaticii grecești s-o preceadă în timp pe cea a latinei — metodă ce pare astăzi ciudată: e de mirare să vezi un copil studiind o limbă străină înainte de a se fi familiarizat cu gramatica limbii sale materne. Lucrul acesta nu este totuși atît de șocant cum pare la prima vedere: să nu uităm că predarea latinei era nu atît cea a unei limbi vii, cît a unei limbi literare fixate în operele clasicilor; ea constituia o tradiție venind dintr-o vreme cînd întregul învățămînt se desfășura în limba greacă și cînd, pentru un roman, cultura intelectuală se identificase cu cultura greacă. Teoreticienii justificau o atare practică, spunînd că, de vreme ce latinii i-au imitat pe greci, se cuvenea ca modelul să fie studiat anterior copiei...

Cît se păstrase pînă în vremea lui Augustin din această practică unanim atestată? *Confesiunile* ne arată o dată mai mult stabilitatea tradițiilor școlare. În copilăria sa, Augustin a trebuit, nu fără trudă, să învețe greaca și să se familiarizeze cu Homer[2]. Și în această privință, el e un bun martor nu doar

[1] Jullien, p. 200; Gwynn, pp. 92 (după Cicero), 226–230 (după Quintilian); Leclercq, c. 1746.

[2] *Confesiuni* I, 14 (23), pp. 19–20 Lab.

pentru sine, ci și pentru epoca lui. Numeroase alte documente atestă că într-adevăr așa se obișnuia peste tot[3].

Aici însă, nu fac istoria educației, ci aceea a culturii: este mai important să știm dacă studierea limbii eline a lăsat urme durabile în cultura lui Augustin, decît să constatăm prezența acestei limbi în ciclul studiilor parcurse de el. Cunoștea Augustin limba greacă?

II

La această întrebare, deseori reluată[4], s-au dat răspunsuri diferite și nu o dată contradictorii. Aș vrea la rîndul meu să explic pe scurt ce cred despre asta, fără mari speranțe de a pune punct acestei lungi controverse: sîntem în fața uneia dintre acele probleme în care textele, oricît de atent adunate, lasă o marjă considerabilă aprecierii și judecății istoricului[5].

Să ne ferim de formule prea categorice și, întîi de toate, să nu ne lăsăm amăgiți de cele întîlnite sub pana lui Augustin. Într-o zi, s-a întîmplat să scrie următoarele: „Cît despre mine, greaca nu o prea cunosc, mai bine zis n-o cunosc defel", *et ego quidem graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil*[6]. Să nu-i luăm însă vorbele întocmai! În context, această pretinsă „recunoaștere" a propriei neștiințe nu-i decît o glumă, un artificiu retoric: Petilianus atribuise un sens greșit cuvîntului καθολικός, iar Augustin avea să-l corecteze; ca să-și pună adversarul într-o lumină proastă, el începe prin a

---

[3] Cf., de pildă, mărturia unei inscripții romane din perioada creștină (Muzeul Termelor), CIL 6, 33929: epitaful unui copil mort la vîrsta de șapte ani: *Dalmatio filio dulcissimo... qui, studens litteras Graecas, non monstratas sibi Latinas adripuit* „prea iubitului nostru fiu Dalmatius... care, studiind greaca, a învățat de unul singur și latina". Tradiția se prelungește atîta timp cît durează civilizația antică: la un secol după Augustin, Fulgentius Ruspensis (467–532) studiază și el greaca, pe Homer și Menandru, înainte de a trece la latină (Ferrandus din Cartagina, *Vita Fulgentii* 1, 4, ediția Lapeyre, pp. 11–12).

[4] Clausen, *A. Augustinus Sacrae Scripturae interpres*, pp. 30–39; Reuter, *Augustin und der katholische Orient*, îndeosebi pp. 170–180; Rottmanner, *Zur Sprachenkenntnis des Hl. Augustinus*; Angus, *Sources*, pp. 236–276 (e studiul cel mai precis); Becker, *Augustin*, pp. 120–138; Alfaric, *Évolution*, pp. 18–19; Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, pp. 4–6; Salaville, *La connaissance du grec chez saint Augustin*; Guilloux, *Saint Augustin savait-il le grec?*; Vega, *El helenismo de san Agustín*; Henry, *Plotin et l'Occident*, pp. 133–137. Nu pun aici în evidență judecățile ce tratează lapidar această chestiune ale unor autori care au întîlnit-o în cursul cercetărilor lor, dar n-au făcut din ea obiectul unui studiu detaliat.

[5] Totuși, recitind atent aceste diferite studii, găsesc uneori mai puțină opoziție între analizele lor decît între formulările, adesea excesive în concizia lor, prin care autorii au încercat să-și precizeze impresia. Pe de altă parte, constat că ultimii istorici care s-au ocupat de această chestiune înclină spre o soluție intermediară, analogă celei susținute de mine aici (cf. Salaville, Guilloux, *loc. cit.*; Schmaus, *Trinitätslehre*, p. 9; Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 36, 46–47) și formulată clar de Angus încă din 1906 (teza IV, p. 276).

[6] *Contra litteras Petiliani* 2, 38 (91), *P.L.*, vol. XLIII, c. 292.

spune: „Nu sînt eu mare specialist în materie de limbă greacă..., dar nici nu-i nevoie să fii pentru a ști că de fapt « catolic » nu înseamnă unic, ci universal."[7]

Nu trebuie să pierdem simțul concretului, al complexității nuanțate în care realul se mișcă în mod firesc: a nu ști limba greacă sau a o ști, iată niște cuvinte cu sens imprecis. Pentru un francez cultivat de astăzi, există multe moduri de a ști engleza sau germana. A ști germana poate să însemne a fi capabil, căutînd la nevoie cîteva cuvinte în dicționar, să citești un articol din *Pauly-Wissova* sau din *Philologische Wochenschrift*; dar poate să însemne tot așa, ceea ce e un lucru cu totul diferit, a te fi hrănit în tinerețe cu lecturi din Heine în aceeași măsură ca din Baudelaire, a-l considera pe Goethe drept un clasic pentru aceleași motive ca pe Racine sau Victor Hugo, a-ți simți gîndirea la largul ei în atmosfera germană întocmai ca în cea franceză. Îndelungata legătură cu opera lui Augustin m-a făcut să cred că el cunoștea greaca, dar mai mult în primul fel decît în cel de-al doilea: destul ca s-o poată folosi pe plan tehnic, dar prea puțin ca să putem atribui acesteia un rol activ în cultura lui.

E un lucru cert că Augustin avea oarecare cunoștințe de greacă. Se întîmplă destul de des să citeze termeni grecești și să îi explice[8]; e deja ceva, dar e mai mult decît atît. Îl vedem adesea recurgînd la textul grecesc al Bibliei. Se slujește de el la comentarea și corectarea (*emendatio*) Bibliei latinești, fie pentru a-i preciza sensul, fie cînd trebuie să aleagă între mai multe versiuni divergente sau chiar pentru a le corecta și a propune o traducere nouă, făcută direct după textul grec[9]. Îl vedem, de asemenea, raportîndu-se la textul original al *Omiliilor către neofiți* ale Sfîntului Ioan Chrysostomos și pentru a-i răspunde lui Iulian din Æclanum, opunînd traducerii latinești folosite de acesta o traducere proprie din limba greacă a două pasaje deosebit de importante[10]; în cadrul aceleiași polemici, el mai traduce după textul original cîteva rînduri din prima *Omilie despre post* a Sfîntului Vasile[11].

III

Toate acestea însă nu ne duc prea departe: aceste texte dovedesc o anumită cunoaștere a limbii, dar nu ne îngăduie să tragem concluzia că e vorba de stăpînirea ei cu adevărat, de o familiarizare veritabilă cu gîndirea

---

[7] Cf. Combès, p. 5, contra Alfaric, p. 18 și n. 6, și deja Angus, pp. 238–239. Se invocă de asemenea un text din *De Trinitate* 3, *prooem.* (1), *P.L.*, vol. XLIII, c. 868, dar el se referă la necunoașterea limbii grecești în mediile teologice din Occident (cf. *infra*, p. 52) și nu la necunoașterea ei de către Augustin (cf. deja Henry, pp. 134–135; Angus, p. 238).

[8] Clausen, pp. 30–39; Reuter, pp. 172–176; și mai ales Angus, pp. 243–245 și Becker, pp. 121–131, au identificat astfel numeroase cuvinte grecești explicate de Augustin.

[9] Cf. partea a treia, pp. 353 și urm. El nu merge însă destul de departe în adîncirea acestui studiu; lasă celor mai învățați decît el studiul clauzulelor în Biblia greacă: *De doctrina christiana* 4, 20 (40), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 108.

[10] *Contra Iulianum Pelagianum* 1, 6 (22), *P.L.*, vol. XLIV, c. 656; 1, 6 (26), c. 658.

[11] *Id.*, 1, 5 (18), c. 652.

și literatura eline. Ce valoare să atribuim tuturor acestor cuvinte grecești comentate de Augustin? Cicero și, mai aproape de el, Sfîntul Ieronim își presară în mod obișnuit latina (mai ales în scrisori) cu termeni grecești; se servesc de aceștia pentru a reda anumite subtilități ale gîndirii, unde greaca, cu vocabularul ei mai bogat și mai precis, suplinește sărăcia limbii latine[12]; o atare întrebuințare atestă profunzimea și autenticitatea cunoștințelor lor de limbă greacă și dovedește că ei gîndesc la fel de bine în grecește ca și în latină, că greaca face parte integrantă din cultura lor. Augustin folosește uneori, în același scop expresiv, termeni grecești, ca de pildă în *De Trinitate*, cînd vrea să precizeze sensul pe care-l atribuie cuvîntului ambiguu *vita*:

quam vitam Graeci non ζωήν, *sed* βίον *vocant* „*vitam*" « viață » pe care grecii o numesc nu ζωήν, ci βίον[13].

Dacă e să mă iau însă după extrasele mele, asemenea utilizări sînt la el extrem de rare. Cuvintele grecești apar cu mult mai puțin firesc de sub pana sa decît de sub cea a Sfîntului Ieronim, întrebuințarea pe care le-o dă fiind mai mult didactică sau tehnică decît literară. Pe de altă parte, examinîndu-le mai îndeaproape, se constată că numărul lor e mai puțin însemnat decît pare: am remarcat, mai întîi, că Sfîntul Augustin recurge în mod repetat la aceleași cuvinte și aceleași explicații[14]; apoi, că o bună parte dintre ele se distribuie în patru categorii, și anume:

a) Cuvinte cu totul elementare, care nu presupun decît o cunoaștere minimă a limbii: ἐπί, *super* „peste, deasupra"; τίς, *quis* „cineva"; καί, *et* „și"; ἀπό, *ab* „de la"; ἀγαθός „bun"; κακός „rău" etc. ...[15]

b) Etimologii de tipul: *philosophia, amor sapientiae* „dragostea de înțelepciune"; *canini philosophi, hoc est cynici* „cîinii filozofi adică (filozofii) cinici"; *platea a latitudine ... quoniam Graece* πλατύ, *latum* „piață [vine] de la lărgime pentru că în grecește πλατύ înseamnă « larg »"[16]. Aș putea cita foarte multe asemenea exemple. N-ar trebui să le atribuim o mare valoare: mulți oameni din zilele noastre cunosc etimologia cuvintelor „petrol" sau „barometru", fără ca prin aceasta cultura lor clasică să depășească ceea ce se poate spicui dintr-un dicționar elementar. Or, căutarea etimologiilor era

[12] Pentru Sfîntul Ieronim, *Scrisorile* 36, 1, 3; 40, 1, 2; 41, 3, 2; exemple frumoase în *Scrisoarea* 50, 1, 2 etc. ...

[13] *De Trinitate* 12, 7 (11), *P.L.*, vol. XLII, c. 1004.

[14] Astfel, λατρεία revine întruna sub pana sa: *Cetatea lui Dumnezeu* 5, 15, *P.L.*, vol. XLI, c. 160; 6, *praef.*, c. 173; 7, 32, c. 221; 10, 1, 2, c. 278; 10, 1, 3, c. 279; 10, 3, 2, c. 280; 19, 17, c. 646; *Scrisoarea* 170, 2–3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 749 etc. ...

[15] *Cetatea lui Dumnezeu* 19, 19, *P.L.*, vol. XLI, c. 647; *De magistro* 5 (15), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1203; *De consensu Evangelistarum* 1, 18 (26), vol. XXXIV, c. 1053 etc. ...

[16] *Confesiuni* 3, 4 (8), p. 50 Lab. (cf. și partea a doua, p. 145, n. 20); *Cetatea lui Dumnezeu* 14, 20, *P.L.*, vol. XLI, c. 428; *Enarratio in Psalmum* 118, 10, 6, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1527.

unul dintre exercițiile predilecte ale gramaticianului și ale omului de litere antic[17]; lexicoanele școlare de tipul celui al lui Nonius Marcellus, comentariile lui Servius sau ale lui Donatus cuprind o mulțime de informații de acest gen, adesea fanteziste de altfel. Nu trebuie, așadar, socotite drept o dovadă a unei cunoașteri profunde a limbii grecești ceea ce la Augustin sînt simple amintiri din școală sau erudiție de mîna a doua[18].

c) Termeni tehnici de gramatică, retorică și filozofie, precum ἀναλογία „analogie", *rythmus* „ritm", πάθος „pasiune, patimă" sau ἀπάθεια, „absența pasiunii"[19]. Acești termeni tehnici, de obîrșie greacă, fuseseră latinizați, dar, cum se observă încă la Cicero, chiar cei care discutau în latină reaminteau de fiecare dată, spre a-și lămuri vocabularul, denumirile originare grecești[20].

d) În sfîrșit, termeni proprii limbajului creștin, „cristianisme nemijlocite": χρῖσμα, *unctio, unde Christus* „ungere, cel uns, de unde Christos"; οὐσία, *essentia* „esență, existență"; μαρτυρία, *testimonia* „mărturii"; αἰώνιος, *aeternus* „veșnic"; ἄγγελος, *nuntius* „mesager"; λόγος, *ratio et verbum* „rațiune și cuvînt"; λατρεία „ritual", εὐσέβεια „pietate", θεοσέβεια „venerare" etc.[21]. Pentru a cunoaște etimologia tuturor acestor cuvinte (dintre care, de altfel, multe treceau în latina ecleziastică) nu era defel nevoie de un studiu direct al limbii grecești; cunoașterea lor trebuia să facă parte din tradiția creștină; toți clericii și mulți dintre credincioșii obișnuiți trebuiau sau puteau lesne să o dobîndească.

Firește, vocabularul grecesc al Sfîntului Augustin nu se rezumă la atît. Repet, nu susțin că nu cunoștea limba greacă, cred doar că probabil nu știa multă. Sînt de acord cu Reuter[22] că, „la nevoie, Augustin ar fi putut, nu fără greutate de altfel, să citească în greacă o lucrare întreagă"; ceea ce mi se pare însă hotărîtor este că pînă în prezent nu s-a putut face dovada că ar fi

---

[17] Voi reveni asupra chestiunii, cf. *infra*, pp. 61, 114.

[18] Dovada ne-o dă uneori chiar el; astfel, *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 5, *P.L.*, vol. XLI, c. 563: zice că a găsit la Varro etimologia pentru Serapis (σορός „urnă" + Ἆπις „[boul sacru] Apis": Augustin nu pare a bănui că genitivul lui Ἆπις nu e, ca în latină, *Apis*, ci Ἄπιδος).

[19] *De musica* 1, 12 (23), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1097; 3, 1 (2), c. 1115; *Cetatea lui Dumnezeu* 8, 17, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 242; 14, 9, 4, c. 415 etc. ...

[20] Și aici e adesea ușor de dovedit că erudiția greacă a lui Augustin este la a doua mînă; mai ales vocabularul său filozofic vine de la Cicero: *Cetatea lui Dumnezeu* 14, 15, c. 408 (pentru echivalența πάθη : *perturbationes* „tulburări sufletești", „patimi", trimite expres la Cicero, *Tusculanae* 4, 4 [10]; *id.*, 19, 4, 2, c. 628; ὁρμή : *appetitus* „dorință", vine din *De finibus* 5, 6 [17] etc. ...).

[21] *De consensu Evangelistarum* 1, 13 (20), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1051; *Cetatea lui Dumnezeu* 12, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 350; *Enarratio in Psalmum* 118, 9, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1523 etc. ... (revine de șase ori în aceeași *enarratio*); *Cetatea lui Dumnezeu* 16, 26, 2, c. 506; 15, 23, 1, c. 468; *De diversis quaestionibus LXXXIII* 63, *P.L.*, vol. XL, c. 54; *Cetatea lui Dumnezeu* 10, 1, 3, c. 279; *Scrisoarea* 167, 3 (11), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 737; etc. ... Numeroase exemple (preluate din *Predici*) ap. Mohrmann, *Sondersprache*, pp. 69 și urm.

[22] *Augustinische Studien*, p. 179.

citit în originalul grecesc fie și o singură lucrare *pe care să nu o fi citit deja în traducere latină*[23]. Textele invocate mai sus ne-au arătat că era capabil să verifice, ba chiar să și corecteze după original versiunea latină, însă niciodată nu-l găsim față-n față *doar* cu originalul.

Care sînt, de fapt, autorii greci pe care constatăm că-i citește? Clasicii, pe care a trebuit să-i studieze în copilărie la *grammaticus*, n-au lăsat nici o urmă semnificativă[24]: dovadă, în treacăt fie spus, că-i asimilase destul de nesatisfăcător.

Platon[25]? Citează de cel puțin nouă ori *Timaios*, dar o face o dată după traducerea lui Cicero[26] și de opt ori după cea a lui Chalcidius[27]; citează de patru ori *Phaidon*[28], dar știm că exista o traducere a acestuia făcută de Apuleius[29]. Toate celelalte aluzii la Platon sau citate din operele sale sînt la a doua mînă și provin de la Cicero[30].

Aristotel? Singura lui scriere pe care în mod sigur a citit-o sînt *Categoriile*[31]; or, exista o versiune latină a ei, însoțită de un comentariu în opt cărți, datorată lui Marius Victorinus[32]; probabil că de aici o va fi studiat[33]. Dacă Augustin citează scrierea περὶ κόσμου (pe care o crede a lui Platon), o face după traducerea lui Apuleius[34].

---

[23] Rămîne totuși o problemă în legătură cu *Panarion*-ul lui Epifanes, citat adesea de Augustin în *De haeresibus*. L-a citit oare în greacă? (cf. discuția lui Angus, *Sources*, pp. 267–268; *Scrisoarea* 222, 2, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 999).

[24] Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, p. 12 (aluzie la cîinele lui Ulise: *De quantitate animae* 26 [50], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1064; 28 [54], c. 1066; *De musica* 1, 4 [8], *ibid.*, c. 1087; nu face decît o singură dată trimitere expresă la textul lui Homer [Y, 302–305], dar o face pentru a-l comenta pe Vergiliu: *Cetatea lui Dumnezeu* 3, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 80).

[25] Despre Augustin și Platon cf. finalmente Henry, *Plotin et l'Occident*, pp. 125–126 (bibliografia chestiunii, p. 125, n. 1).

[26] *Cetatea lui Dumnezeu* 13, 16, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 388; înainte de a-și începe citatul, Augustin indică sursa: *nempe Platonis haec verba sunt, sicut ea Cicero in latinum vertit...* „evident acestia sînt termenii folosiți de Platon, în forma în care Cicero i-a tradus în latină".

[27] A se vedea referințele adunate de Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, p. 14, n. 5; de adăugat *De consensu Evangelistarum* 1, 35 (51), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1070.

[28] Combès, p. 14, n. 6.

[29] Sidonius Apollinaris, *Scrisorile* 2, 9, 5 (cf. Priscian, Keil, 2, pp. 511 și 520).

[30] Combès, p. 14, n. 7–9; de adăugat *Cetatea lui Dumnezeu* 14, 8, 3, *P.L.*, vol. XLI, c. 413: *Tusculanae* 3, 32 (77).

[31] *Confesiuni* 4, 16 (28), p. 86 Lab. Aluziile la περὶ ἑρμηνείας și la *Topice* pe care unii au vrut să le identifice la Augustin mi se par inconsistente (Combès, p. 14, n. 11).

[32] Cf. Schanz, 4, 1, § 830.

[33] Bömer, *Lateinische Neuplatonismus*, pp. 87–96.

[34] *Cetatea lui Dumnezeu* 4, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 113: ... *quae uno loco Apuleius breviter stringit in eo libro qui de Mundo scripsit* „ pe care Apuleius le reunește concentrîndu-le într-un pasaj din cartea sa *Despre univers*"; *Predica* 242, 8 (8), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 1137 (Augustin atribuie aici περὶ κόσμου lui Platon).

Tot în textul latin al lui Marius Victorinus[35] a citit Sfîntul Augustin, către 386, și acele „cărți platoniciene" care au avut asupra convertirii sale o influență atît de decisivă. După multe discuții purtate cu privire la natura acestor scrieri, pare acum sigur că e vorba de o parte a *Enneadelor* lui Plotin[36].

Mult mai tîrziu, pe vremea cînd aduna materiale pentru *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin a recitit *Enneadele*; el le folosește[37], și chiar citează din ele cîteva pasaje. Oricît ar fi de scurte, geniul literar al lui Augustin pare să-și fi pus amprenta asupra lor[38]. Să tragem oare de aici concluzia că în 415, mai bine înzestrat decît în 386, îl citea pe Plotin în original și traducea direct[39]? Ar însemna, după părerea mea, să riscăm prea mult; așa cum îmi reprezint eu viața atît de activă[40] a lui Augustin, nu prea văd cînd anume ar fi găsit timpul necesar să se reapuce de greacă și să-și perfecționeze cunoștințele în acest domeniu[41]. Pe de altă parte, de ce n-ar fi corectat pur și simplu versiunea lui Victorinus[42]? Nimic nu ne silește să credem că ar fi

---

[35] *Confesiuni* 8, 2 (3), p. 177 Lab: *...legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae... in latinam linguam transtulisset* „...am citit cîteva cărți ale platonicienilor, traduse în latină de [Marius] Victorinus, odinioară retor în orașul Roma".

[36] Pe urmele lui Grandgeorge și Bouillet, Alfaric încercase să întocmească lista tratatelor lui Plotin pe care Augustin pare să le fi citit (*Évolution intellectuelle*, pp. 375–376). Împotriva sa, Theiler a vrut să demonstreze că Augustin l-a citit nu pe Plotin, ci pe Porphyrios, întrucît Marius Victorinus nu l-ar fi tradus decît pe acesta din urmă (*Porphyrios und Augustin*, îndeosebi pp. 2–3). Iată însă că teza lui Theiler este subminată, la rîndul ei, de criticile solide și nuanțate ale lui Henry (*Plotin et l'Occident*, îndeosebi pp. 19–21, 46–47, 95, 210–222); Victorinus a tradus cu siguranță măcar o parte din *Enneade*, aceasta fiind traducerea pe care a studiat-o Augustin; ea cuprindea cel puțin tratatul *Despre frumos* (*Enneade* 1, 6) și tratatul *Despre cele trei ipostaze* (*Enneade* 5, 1); Henry, *op. cit.*, pp. 104–124, 143–145.

[37] Vezi apropierile stabilite de Henry, *Plotin et l'Occident*, pp. 122–130.

[38] *Id.*, pp. 107 și 122–123 (cf. p. 138): *Cetatea lui Dumnezeu* 9, 17 = *Enneade* 1, 6, 8, 16–27; *Cetatea lui Dumnezeu* 10, 14 = *Enneade* 3, 2, 18–29.

[39] Cum propune Henry, *id.*, pp. 133–137, 322, de altfel în mod ipotetic și prudent: „dacă Augustin nu cunoștea greaca în 386, e oare sigur că nu o cunoștea nici în 415?" (*id.*, p. 134). Cf. și recenzia lui Nicolau, p. 413.

[40] Cf. partea a treia, p. 295, n. 12.

[41] Salaville (*Connaissance du grec*, p. 393) presupune că Augustin se putea perfecționa în greacă în răstimpul 391–396, pe lîngă episcopul său Valerius, grec de origine (Possidius, *Vita* 5, *P.L.*, vol. XXXII, c. 37). Ipoteza e ingenioasă, dar gratuită. Sfîntul Augustin avea pe atunci îndatoriri mai urgente: cf. partea a treia, p. 345.

[42] Mai este o direcție în care ar trebui cercetat: la Hippona, Augustin nu e singur, ci înconjurat de o întreagă comunitate monastică ce se îndeletnicește, sub îndrumarea sa, cu munca intelectuală (cf. Mellet, *Itinéraire et idéal monastique*, pp. 123–129). N-ar trebui să ne gîndim oare și la resursele muncii în echipă? Nu va fi fost printre acești călugări vreunul care să fi știut grecește și să-și fi ajutat episcopul în revizuirea textelor? În acea vreme, se găseau în Africa numeroși greci (cf. Reuter, *Augustinische Studien*, pp. 180–181; Thieling, *Der Hellenismus in Klein Afrika*; Lapeyre, *Fulgence de Ruspe*, pp. 90–91); cf. *De gestis*

făcut în cazul lui Plotin mai mult decît a făcut în cazul Bibliei, pe care în mod normal o citește în latină și, după cum am amintit, se referă la textul grecesc numai cînd și cînd, pentru *emendatio* la traducerea latină.

După Plotin, dintre neoplatonicieni Augustin îl citează cel mai frecvent[43] pe Porphyrios. În mod sigur, l-a citit în traducere, cum de altfel o și spune răspicat, cel puțin o dată[44]. Tot în latină, într-o traducere atribuită mult timp lui Apuleius, a citit *Asclepius*[45]. Cît despre *Oracolele sibiline*, a făcut cunoștință cu o parte din ele întîi dintr-o versiune latină anonimă, destul de imperfectă, în versuri incorecte și șchioape; mai tîrziu, i-a ajuns în mîini textul grecesc, în care a putut să constate că unele din aceste profeții erau în acrostihuri; citează și o altă traducere a lor, în versuri de astă dată corecte și care se străduiesc să păstreze această particularitate a originalului[46], fără să spună însă că el ar fi autorul traducerii; mai departe, citează un alt oracol sibilin, dar la a doua mînă, prin Lactanțiu, a cărui traducere o reproduce[47].

În ce privește autorii creștini, s-a recunoscut de mult timp că nu i-a studiat decît pe Părinții latini, iar dintre cei greci numai pe cei ce fuseseră traduși în latină. Sfîntului Ieronim, care-i vorbește despre polemica origenistă, Augustin îi răspunde ca unul care nu l-a citit niciodată în original pe marele învățat alexandrin; el îi cere să scrie o carte despre doctrinele primejdioase ale ereticilor orientali, carte ce va fi de folos tuturor celor (printre care se așază, după cît se pare, și pe sine) care nu pot să le cunoască direct din lipsă de timp sau pentru că nu cunosc limba greacă, *aut non valent propter alienam linguam tam multa legere atque cognoscere* „sau nu pot citi și afla atît de multe lucruri, pentru că sînt scrise într-o limbă străină"[48]; tot ce știe

---

Pelagii 32 (57), *P.L.*, vol. XLIV, c. 352: un anume Charus, cetățean al Hipponei, este diacon în ținuturile grecești, *quemdam Charum nostrum Hipponensem civem, orientalem autem diaconum* „un anume Charus, cetățean din Hippona noastră, dar diacon în regiunea de răsărit [Grecia]".

[43] Vezi referințele date de Combès, p. 17, n. 4–9; de adăugat *De consensu Evangelistarum* 1, 15 (23), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1052 (și, fără îndoială, și 1, 23 [35 începutul], c. 1058).

[44] *Cetatea lui Dumnezeu* 19, 23, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 650: *nam in libris quos ἐκ λογίων φιλοσοφίας appellat... ut ipsa verba eius, quaemadmodum ex lingua graeca in latinam interpretata sunt, ponam* „căci în cărțile pe care le numește « Din [spusele] celor versați în filozofie »... ca să reiau chiar cuvintele lui, în forma în care au fost traduse din greacă în latină"...

[45] *Id.*, 8, 23–26, c. 247–254; cf. 8, 23, 1, c. 247: *huius Ægyptii verba sicut in nostram linguam interpretata sunt ponam* „voi reproduce cuvintele acelui egiptean așa cum au fost ele traduse în limba noastră".

[46] *Id.*, 18, 23, 1, c. 579–580.

[47] *Id.*, 18, 23, 2, c. 580–581. Sfîntul Augustin îl citează o dată pe Iosephus (*Scrisoarea* 199, 9 [30], *P.L.*, vol. XXXIII, c. 916), pe care l-ar fi putut citi în latinește, în traducerea lui Ps. Hegesip (Schanz, 4, 1, § 811).

[48] *Scrisoarea* 40, 6 (9), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 158.

despre Origene îi vine din a doua mînă. Pentru Eusebiu, pe care l-a utilizat mult, face trimitere el însuși la versiunea lui Ieronim și la cea a lui Rufinus[49].

Cînd controversa pelagiană i-a atras atenția asupra unora dintre lucrările Sfîntului Grigore din Nazianz, ale Sfîntului Vasile și ale Sfîntului Ioan Chrysostomos, n-a recurs la greacă decît în cazuri excepționale, pentru a preciza cîteva scurte pasaje; în mod normal, le citește și le citează în latină. Am izbutit să identificăm textul pe care l-a avut sub ochi[50]; pentru Grigore din Nazianz[51], este vorba de textul celor *Nouă predici* traduse de Rufinus[52]; pentru *Omilia către neofiți* a lui Ioan Chrysostomos, a citit versiunea diaconului pelagian Anianus din Celeda[53].

E de prisos să mai stăruim. Se vede în ce limite, relativ înguste, se mișcă elenismul Sfîntului Augustin. Știe, de bună seamă, destulă greacă spre a se putea folosi de ea în munca științifică pentru cîte o succintă verificare în original, dar n-are acces — vreau să spun un acces lesnicios — la comorile elenismului; nu-i cunoaște deloc pe clasicii greci; iar dintre scrierile filozofilor păgîni, ca și dintre cele ale Părinților Bisericii de răsărit, nu le-a folosit decît pe cele pentru care exista o traducere latinească. Întreaga cultură intelectuală a Sfîntului Augustin este de limbă latină.

IV

Acest fapt merita să fie stabilit cu claritate. Prin el, surprindem unul dintre aspectele cele mai importante ale istoriei culturii antice: *uitarea limbii grecești în Occident*. Lucrul acesta merită o clipă de cugetare. Ruperea unității mediteraneene, separația (relativă, căci nimic nu trebuie exagerat) dintre Orientul grecesc și Occidentul latin — fapt fundamental, ce avea să domine istoria Europei medievale — au avut loc ori s-au pregătit la sfîrșitul Antichității. Ele nu au fost mai puțin limpezi pe tărîm cultural decît în domeniile religios și politic; iar, pe acest plan cultural, unul dintre cele mai

---

49 Cf. partea a treia, p. 340.

50 Exceptîndu-l pe cel referitor la Sfîntul Vasile: Augustin reproduce mai întîi citatele date din acesta de Iulian din Æclanum (*Contra Iulianum*, 1, 5 [16–17] *P.L.*, vol. XLIV, c. 650–651), apoi traduce două pasaje (*id.*, 1, 5 [18], c. 652 = Sfîntul Vasile, *Omilia despre post* 1, 3, *P.G.*, vol. XXXI, c. 167A; 1, 4, c. 167B); traduce din greacă, dar anterior citise textul într-o versiune latinească, necunoscută din altă parte: *quod etsi* reperi interpretatum *tamen... verbum malui transferre de graeco* „pe care, deși *l-am găsit tradus*, totuși... am preferat să transpun termenul din limba greacă".

51 Pe care de altfel îl confundă cu Grigore al Nyssei: se vede că Părinții greci îi erau puțin cunoscuți: *Contra Iulianum Pelagianum* 1, 5 (19), *P.L.*, vol. XLIV, c. 652.

52 Cf. tabla de concordanțe întocmită de Engelbrecht în ediția sa a traducerii lui Rufinus, *CSEL*, vol. XXXVI, partea I, p. 288.

53 Cf. Schanz, 4, 2, § 1204, p. 511 (referința exactă la textul lui Augustin este: *Contra Iulianum* 1, 6 [21 și 26], *P.L.*, vol. XLIV, c. 654 și 658).

caracteristice simptome[54] a fost cu siguranță uitarea limbii grecești, faptul că Occidentul încetează puțin cîte puțin să mai aibă cu spiritualitatea elină un contact profund și permanent[55].

Căci altădată avusese un atare contact. Să urcăm către obîrșii; să evocăm, de pildă, generația lui Scipio Africanul; putem spune fără exagerare că, de fapt, cultura intelectuală a unui roman din acea epocă se măsura după întinderea cunoștințelor în domeniul literelor grecești. A fi cult însemna a cunoaște greaca[56]. Fără îndoială că în cultura romanilor din secolele al III-lea și al II-lea intrau numeroase elemente specific naționale[57]: dreptul, civil și religios, politica (și ea presupunea un gen de elocință diferit de cel pe care-l preda retorul grec), arta militară, agronomia, toate aparținînd tradiției proprii a aristocrației senatoriale, din care se recruta în esență „pătura cultă"[58]. Multă vreme însă, această tradiție se transmite doar într-un mod eminamente practic, prin exemplu, prin observarea vieții celor mai în vîrstă, prin educația primită în sînul familiei și pe care o domină figura semeață a lui *pater familias* „stăpînul casei"; mai tîrziu (e ceea ce se chema *tirocinium fori* „ucenicia forului"), prin sfaturile luminate ale unui „patron" cu multă experiență[59]. În acest răstimp, tot ceea ce era mai specific intelectual, și diferențiat ca atare, tot ceea ce în cultură era legat de școală, de carte — era, în ansamblu, *grecesc*.

Lunga perioadă ce se întinde de la mijlocul secolului al III-lea pînă la ultima treime a secolului I înaintea erei noastre reprezintă pentru Roma o îmbogățire prodigioasă a civilizației sale, sub toate aspectele. Îmbogățire ce

---

[54] Dar importanța ei nu trebuie totuși exagerată: uitarea limbii grecești nu e decît o manifestare a tendinței celor două culturi mediteraneene de a trăi fiecare în mod independent; e un simptom, nu o cauză determinantă. O arată istoria teologiei creștine: cu mult înainte ca biserica latină să fi pierdut acest contact regulat cu cultura greacă, asistăm în ea, de la Tertullian la Sfîntul Ambrozie și la Sfîntul Leon, la nașterea unei tradiții teologice autonome; la Roma, nu se gîndește în exact aceeași atmosferă ca la Antiohia sau Alexandria (cf., de pildă, Reuter, *Augustinische Studien*, pp. 221 și urm.).

[55] Relațiile culturale au fost întotdeauna cam unilaterale, latinii fiind cei ce-și asumau comunicarea cu Orientul. Grecii nu s-au interesat niciodată prea mult de latini, cu excepția istoricilor. Sub imperiu, doar sistemul de învățămînt juridic, necesar funcționarilor, i-a putut atrage pe greci către studierea latinei. Cf. textele lui Libanios adunate de Müller, *Studentenleben*, p. 309.

[56] Farrington, *Primum Graius Homo*, pp. 5–7.

[57] Elemente ce, fără îndoială, nu sînt integral autohtone: cu cît cunoaștem mai bine civilizația Romei republicane, cu atît iese mai mult în evidență rolul influenței grecești exercitate asupra ei, influență indirectă prin Etruria și mai mult influență directă din Cumae, Tarent, Syracusa etc. ... (cf. Grenier, *Le génie romain*, pp. 22–141; Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*; Saeflung, *Le mura repubblicane di Roma*; Perret, *La légende des origines de Rome* etc. ...). În secolul al II-lea însă, toate acestea sînt de mult asimilate, nemaifiind un împrumut din civilizația greacă contemporană, așa cum va fi, de pildă, tehnica retorului.

[58] Care, firește, nu se mărginește la aceasta: cf. Guillemin, *Le public et la vie littéraire à Rome*, I.

[59] Gwynn, *Roman Education*, pp. 11–21.

rezultă nu dintr-o activitate creatoare, ci dintr-o „uluitoare ușurință de asimilare"[60]. Afirmația e valabilă în particular pentru cultura intelectuală. De la bătrînul cenzor Appius Claudius Caecus[61] la contemporanii lui Cicero, putem măsura dezvoltarea intelectuală a romanilor după familiarizarea lor crescîndă cu viața grecească și cu limba greacă[62]. Această curbă ascendentă își atinge punctul maxim în vremea lui Caesar și a lui August. Putem măsura prin Cicero profunzimea acestei culturi grecești. El a avansat în studiul limbii grecești pe cît o putea face un grec din naștere, pînă la cele mai înalte școli de elocință și de filozofie[63], iar opera sa atestă cît de mult a asimilat atît limba, cît și pe clasici. El gîndește în greacă; în orice clipă, cuvîntul grecesc, citatul din Homer se strecoară sub pana sa cu o desăvîrșită ușurință[64]; nu numai că va traduce în latină mai multe opere grecești[65], dar va fi capabil să și rostească discursuri, să scrie el însuși direct în limba greacă[66].

Toate acestea se întîlnesc nu numai la Cicero: cultura greacă, în sensul deplin al cuvîntului, era generală la toți romanii cu adevărat culți din vremea sa.

Curînd însă avea să înceapă reculul. De bună seamă, nu va exista o reacție vizibilă: știm deja că tradiția didactică nu va fi întreruptă, Augustin însuși depinzînd încă de ea. Dar, sub această aparentă continuitate, se va realiza încetul cu încetul o transformare profundă. Limba greacă se învață mai departe, dar e cunoscută mai puțin bine; începe să fie uitată; puțin cîte puțin, rolul ei în cultură se diminuează.

Primele indicii ale acestui recul sînt greu de sesizat[67]; să privim însă lucrurile pe un interval mai lung, sărind peste cîteva generații. Să vedem la Quintilian: cum stă el cu limba greacă[68]?

---

[60] Grenier, *Génie romain*, p. 319; cf., pentru analiza acestor fapte, întreaga parte a doua („Rome, capitale méditerranéenne") a acestei remarcabile cărți, pp. 139–178.

[61] Cf. despre acesta Grenier, *id.*, pp. 93–100.

[62] Cicero, cînd face în *Brutus* istoria oratorilor romani, scoate în evidență rolul limbii grecești și etapele asimilării ei crescînde; astfel, *Brutus* 107: D. Brutus (consul în 138) ...*erat cum litteris Latinis tum etiam Graecis*, ut temporibus illis, *eruditus* „era, *pentru acele vremuri*, un bun cunoscător atît al literaturii latine, cît și al celei grecești"; 236, M. Piso (consul în 61, prieten din tinerețe al lui Cicero) *maxime ex omnibus*, qui ante fuerunt, *Graecis doctrinis eruditus fuit* „dintre toți [oratorii] *care l-au precedat*, a fost cel mai erudit în științele grecilor"; cf. 81, 104, 114, 131, 167, 169, 173, 175, 205, 237, 247.

[63] Cf. îndeosebi relatarea pe care ne-o oferă Cicero despre anii săi de învățătură, *Brutus* 304–316. Pentru studiul retoricii, cf. teza latină a lui Laurand, *De M.T.C. studiis rhetoricis*; pentru cel al filozofiei, Laurand, *Cicéron*, pp. 135–139.

[64] Laurand, *Cicéron*, pp. 103–104.

[65] Traducerea *Fenomenelor* lui Aratus este o operă de tinerețe (Laurand, *id.*, pp. 11–12); cf. și traducerea *Prognosticelor* (*id.*, p. 39) și a unei părți din *Timaios* (Cuendet, *Cicéron et saint Jérôme traducteurs*).

[66] Cicero, *Brutus* 310, 315 (Cicero declamă în greacă); Plutarh, *Cicero* 24 (culegere de scrisori grecești ale lui Cicero).

[67] Cf. însă Suetoniu, *August* 89, 2: August nu mai vorbește de-acum curent grecește, nu se încumetă să scrie în această limbă.

[68] Studierea acestei chestiuni a fost făcută în mod remarcabil de Gwynn, *Roman Education*, pp. 226–230: nu fac aici decît să-i rezum concluziile.

Negreșit că a studiat-o, și nu pregetă să prescrie și altora studierea ei; dar cîtă deosebire față de Cicero! Întîlnim la el destule citate grecești, dar toate sînt simple amintiri din școală; nimic nu atestă la Quintilian raporturi familiare, cotidiene, cu literatura greacă: „lecturile sale personale sînt aproape exclusiv din limba latină; poeții și oratorii greci pe care-i citează sînt cei pe care-i citise și-i învățase pe dinafară în școală". „Se poate pune în mod legitim întrebarea dacă Quintilian sau oricare din contemporanii săi poseda acea cunoaștere a limbii grecești pe care o implică *politior humanitas* « educația umanistă mai cizelată » a lui Cicero"[69]...

Încă de pe atunci se constată, așadar, un regres pronunțat. Cauza mi se pare lesne de identificat: e vorba de dezvoltarea literaturii naționale. Sub imperiu, greaca a dat înapoi în fața latinei, așa cum în epoca modernă latina, la rîndul ei, a dat înapoi în fața francezei (și a altor limbi moderne)[70]. Dacă pentru un roman din secolul al II-lea înaintea erei noastre cultura greacă se impunea e pentru că pe atunci nu putea exista o cultură națională: latina încă nu avea clasici, literatura sa abia se năștea. Mai e de mirare că în aceste condiții trebuia învățat de la greci? Ce erau Andronicus sau Ennius în comparație cu Homer? Tehnica oratorică nu putea fi studiată decît în limba greacă; marii oratori atici erau singurele modele cu putință. Ce să mai spunem atunci despre știință, istorie, filozofie?

Pe vremea lui Quintilian însă, totul se schimbase: Roma avea de acum literatura sa și o întreagă cultură națională: constatăm că în fapt Vergiliu lua locul lui Homer și în învățămînt, și în cultură. Deja la Quintilian, ca mai tîrziu la Sfîntul Augustin, el e cel care răsună în adîncul memoriei și furnizează pentru orice ocazie citatul dorit. Terențiu i-a succedat lui Menandru, Horațiu l-a întrecut pe Pindar, iar Sallustiu pe Xenofon și Tucidide. Pentru știință (sau pentru ceea ce îi ținea locul) nu existau oare Varro, Celsus, Pliniu? Pînă și despre filozofie se putea discuta, grație lui Cicero, în latină. Pentru a explica toți acești autori, trebuia dezvoltată neapărat, paralel cu învățămîntul lui γραμματικός, o *grammatica* latină[71].

Fără îndoială, grecii rămîneau dascălii prin excelență, inițiatorii; drept care se păstra intact principiul că trebuia întotdeauna început cu ei... Nu-i de mirare însă că studierea lor nu mai era împinsă atît de departe ca odinioară; o atare necesitate nu se mai făcea simțită la fel de imperios. Era foarte firesc ca un cetățean roman să posede înainte de toate o cultură latină. Și apoi, ce povară apăsa de acum asupra copilului și dascălilor săi: de ce ar fi trebuit

---

[69] Gwynn, pp. 227 și 229.

[70] Ar fi interesant de prelungit paralela: astfel, așa cum la Roma învățămîntul a fost făcut la început în limba greacă, în Franța el s-a făcut multă vreme doar în latină: *Micile școli* de la Port-Royal au fost primele unde cititul era învățat de copii în franceză (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, vol. III, p. 511).

[71] La fel s-a întîmplat cu retorica, după cum vom vedea curînd (*infra*, pp. 54–55). Suetoniu atribuie această dublă inovație lui Q. Caecilius Epirota (textul citat *supra*, cap. 32, n. 79), datînd-o astfel în vremea lui August.

școlarul roman să-i învețe nu numai pe propriii săi clasici, ci și pe toți cei ce alcătuiau ei singuri bagajul colegilor săi din Răsărit? Procesul e evident: pe măsură ce literatura și cultura latine se dezvoltă, ele se diferențiază, tind spre autonomie; fiecare progres al lor implică un regres al limbii grecești.

Ar fi interesant să se încerce urmărirea în detaliu, perioadă cu perioadă, a acestei lente transformări pe care o vedem aproape de punctul de a se încheia o dată cu Sfîntul Augustin. Ea nu s-a petrecut neapărat într-un mod absolut continuu, ci, cum se întîmplă adesea, *per corsi e per ricorsi*; și nici în mod omogen în toate zonele mediului cult. Anumite forme speciale de cultură, ca de pildă filozofia, au rămas mult timp mai atașate tradiției grecești. În pofida succesului *Dialogurilor* lui Cicero, părea cu neputință ca filozofia să fie studiată altfel decît în greacă, și, dacă-l lăsăm deoparte pe Seneca[72], filozofii ieșiți din mediul roman — cei doi Sextius, Cornutus[73], Musonius în secolul I, Marc Aureliu în secolul al II-lea — vor scrie în greacă. Sfîntul Augustin — faptul e considerabil — va fi primul gînditor care nu numai că nu mai scrie în grecește, dar la care și formația filozofică se va realiza exclusiv în latină.

La fel s-au petrecut lucrurile la medici; nu trebuie să ne inducă în eroare tratatele de popularizare precum cel al lui Celsus: de-a lungul întregii perioade imperiale, medicina a rămas o tehnică de limbă greacă. Abia spre epoca lui Augustin (și cu deosebire în jurul său în Africa) se înmulțesc lucrările originale, precum și traducerile de tratate grecești în limba latină, realizate de autori moderni, mai cu seamă de profesori, arhiatri[74], indiciu sigur al reculului limbii grecești pe această linie unde își menținuse vreme îndelungată poziția.

Anumite medii sociale au putut rezista mai mult: așa va fi fost cazul vechilor familii aristocratice romane, în cadrul cărora respectul mai mare față de tradiție, dăinuirea legăturilor de familie cu Orientul, frecventarea lumii oficiale determină menținerea pînă în vremea lui Augustin a cunoaș-

---

72 Deși cultura literară a unui Seneca este deja în mult mai mare măsură latină decît greacă, formația sa filozofică rămîne în întregime grecească (Albertini, *Composition chez Sénèque*, pp. 213–215 și 206–212). Din punct de vedere filozofic, și Apuleius era de formație greacă.

73 Fapt remarcabil, Cornutus a scris în latinește diferite manuale de gramatică și retorică, însă opera sa filozofică e compusă în greacă (Schanz, 2, 2, § 451; von Arnim, ap. *P.W.*, c. 2225, Annaeus nr. 5; de Labriolle, *Littérature*, p. 61).

74 Ni se păstrează cîteva fragmente din lucrările medicale latinești ale lui Vindicianus, *comes archiatrorum* „membru al colegiului medicilor de prim-rang“, care a fost și proconsul în Africa și cu care Augustin a avut raporturi de amiciție (*Confesiuni* 4, 3 [5], p. 69 Lab.; 7, 6 [8], p. 153): Schanz, 4, 1, § 849 (a tradus îndeosebi din Hipocrate). Elevul său Teodor Priscian, arhiatru și el și de asemenea african, și-a scris în greacă manualul *Euporiston libri*, dar l-a tradus el însuși în latină (Schanz, 4, 2, § 1127). Cf. pentru ceilalți medici de limbă latină din secolul al V-lea: Schanz, 4, 2, § 1127–1131, 1133; și mai ales traducerile de tratate grecești: § 1132 (al lui Soranus), § 1134 (al lui Hipocrate), 1135 (al lui Dioscorides).

terii limbii grecești: Symmachus, la drept vorbind, nu știe prea multă[75], dar Macrobius[76], Praetextatus[77] sînt buni eleniști. Iar dacă Sfîntul Ambrozie[78], dacă fiicele spirituale ale Sfîntului Ieronim[79] știu greaca mai bine decît Sfîntul Augustin, este fără îndoială pentru că provin din acest mediu aristocratic.

Admițînd toate aceste excepții — și, după cum se vede, ele nu privesc decît cazuri puțin numeroase —, ceea ce am spus despre Sfîntul Augustin rămîne valabil pentru masa contemporanilor săi: la sfîrșitul secolului al IV-lea, cunoașterea limbii grecești este în Occident pe cale de dispariție; în cultura omului de litere mediu, elenismul e atît de puțin reprezentat, încît nu mai joacă un rol activ. Greaca e o limbă străină, e citită cu dificultate, accesul la literatura greacă nu mai e posibil decît prin traduceri. Apariția de specialiști elenizanți, care se îndeletnicesc cu sporirea numărului acestora, este fenomenul complementar uitării limbii grecești de către majoritatea publicului. Nu mai este vorba de traduceri făcute de dragul valorii lor pedagogice, exerciții eminamente didactice, cum erau cele pe care le recomanda Cicero[80], ci de acțiuni de editare devenite necesare din pricina ignoranței publicului. Dacă Augustin a putut să cunoască din filozofia greacă ceva mai mult decît a preluat de la Cicero, o datorează traducerilor lui Victorinus, Apuleius și Chalcidius.

Aceleași servituți apasă asupra mediului ecleziastic latin: Sfîntul Augustin justifică proiectul său de a scrie *De Trinitate* spunînd: pe această temă, ceea ce există în latină este insuficient sau cu neputință de găsit; textele existente în greacă sînt desigur desăvîrșite, dar e atît de greu de găsit pe cineva în stare să le citească și să le înțeleagă[81]!

---

[75] Kroll, *De Q. Aurelii Symmachi studiis graecis et latinis*, p. 98; cf. *Scrisoarea* 4, 20, unde Symmachus anunță că se va apuca iar de greacă, pentru că tînărul său fiu urma să înceapă s-o studieze (Seeck, p. 104, r. 35–36: *dum filius meus Graecis litteris initiatur, ego me denuo studiis eius velut aequalis adiunxi* „în timp ce fiul meu începe să studieze limba greacă, eu, asemeni unui coleg, m-am alăturat lui"): întocmai cum un tată francez își reîmprospătează declinările latinești cînd fiul său trece într-a șasea...

[76] S-ar putea, ce-i drept, să existe în cazul acestuia o explicație foarte simplă: nu cumva Macrobius este (asemeni lui Claudian) de origine greacă? El ne spune clar că latina nu e limba sa maternă (*Saturnalia*, prefață, 11–16).

[77] Avem de la el o parafrază a *Analiticelor* lui Aristotel (Schanz, 4, 1, § 824) și poate că el e autorul scrierii *Categoriae ex Aristotele decerptae*, atribuită greșit Sfîntului Augustin (*id.*, 4, 2, § 414 la sfîrșit).

[78] Cf. Palanque, *Saint Ambroise*, pp. 6–12.

[79] Sfîntul Ieronim, *Scrisorile* 39, 1, 2; 108, 28, 2; cf. Gorce, *Lectio divina*, pp. 114–116.

[80] Cicero, *De oratore* 1, 155–156. Cf. Cuendet, *Cicéron et saint Jérôme traducteurs*, p. 382; Quintilian, *Institutio oratoria* 10, 5, 2–3; Pliniu cel Tînăr, *Scrisoarea* 7, 9, 2. Sfîntul Ambrozie s-a consacrat și el acestui exercițiu tradițional dacă, așa cum înclină unii să creadă, el e într-adevăr autorul traducerii din Iosephus atribuite lui Pseudo-Hegesip (vezi finalmente Palanque, *Saint Ambroise*, pp. 406, 483).

[81] *De Trinitate* 3, *prooem.* (1), *P.L.*, vol. XLII, c. 868–869; cf. și *Scrisoarea* 222, 2, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 999: lui Quodvultdeus, viitorul primat, pe atunci diacon al Cartaginei, care-i cerea să scrie un *De haeresibus*, Augustin îi recomandă cartea lui Epifanos din Salamina; se oferă să i-o trimită la Cartagina, unde ar fi mai ușor să fie tradusă în latină, *qui possit apud Carthaginem in latinam linguam verti facilius atque commodius* „care, la Cartagina, ar putea fi tradusă în latină mai ușor și mai convenabil".

Așa se explică rolul important pe care-l au începînd cu acea perioadă traducătorii calificați. Pe vremea lui Augustin, acest rol îl joacă mai întîi Sfîntul Ieronim și Rufinus[82]; rol preluat, spre sfîrșitul vieții lui, de Marius Mercator și Ioan Cassian[83]. Și la fel se va întîmpla din acel moment la succesorii lui Augustin: cu cît se înaintează mai mult spre veacurile întunecate, cu atît mai sumară devine cunoașterea limbii grecești. Ce mai știu din ea oameni de litere ca Ennodius ori Fortunatus? Sau chiar un erudit cu lecturi întinse, precum Isidor din Sevilla[84]?

Doar grupuri mici sau indivizi izolați continuă s-o studieze, dar aceștia sînt considerați specialiști care, asemeni lui Victorinus sau Ieronim, consacră o mare parte a activității lor efectuării de traduceri: așa vor fi, în secolul al VI-lea, Boethius[85], pe de o parte, iar, pe de alta, Cassiodor și echipa pe care va fi avut meritul s-o adune în jurul său la Vivarium[86]. Opera lor va avea o importanță istorică deosebită, mai cu seamă cea a lui Boethius: mai trebuie oare reamintită influența acesteia asupra gîndirii medievale? De aceea, mai toată lumea vede în ei în mod firesc ultimele generații de învățați ai Antichității. Aici însă, ca și în alte părți, nu există o ruptură limpede între Antichitate și Evul Mediu. Acesta din urmă a fost prea adesea caracterizat prin *Graecum est non legitur* „e scris în grecește, deci nu se citește"; cei pe care-i numim însă „literații decadenței" au fost nevoiți și ei să-și mărturisească adesea această neputință, iar, pe de altă parte, trebuie recunoscut că, în mod desigur discontinuu, de-a lungul întregului Ev Mediu au existat ici și colo mici cercuri privilegiate în care cunoașterea limbii grecești s-a păstrat cu tenacitate[87], [88].

---

[82] Cf. Schanz, 4, 1, § 968, 971, 974, 977, 980, 995. Sfîntul Ieronim n-a învățat cu adevărat greaca decît după convertire.

[83] *Id.*, 4, 2, § 1191, 1205–1207: Cassian nu este traducător, dar îl reprezintă, aidoma lui Rufinus și Ieronim, pe occidentalul specializat în raporturile cu Orientul grec, fie că e vorba de a face cunoscută latinilor spiritualitatea Părinților pustnici, fie de a-i pune în gardă împotriva ereziei lui Nestorius.

[84] Ennodius a fost trimis de două ori în misiune (ecleziastică) la Constantinopol (cf. Duchesne, *Histoire de l'Église* 4, 38–39); dar aceasta nu ne dă temei să presupunem (așa cum face Schanz, 4, 2, p. 313) că știa limba greacă. Sfîntul Grigore cel Mare, care a fost apocrisar (purtător al răspunsurilor împăratului — *n. t.*) la Constantinopol, nu cunoștea greaca (Ioan Diaconul, *Viața Sfîntului Grigore* 4, 81, *P.L.*, vol. LXXV, c. 228–229). Pentru Fortunatus, cf. Tardi (*Fortunat*, pp. 54–55): în ciuda strădaniilor autorului de a dovedi contrariul, este vizibil că Fortunatus nu știa o boabă de greacă; pentru Isidor, vezi Brehaut, *An Encyclopedist of the Dark Ages, Isidor of Seville*, p. 35.

[85] Schanz, 4, 2, § 1080.

[86] *Id.*, § 1053 și de Labriolle, *Littérature*, pp. 675–677.

[87] Nu trebuie de fapt exagerată ruptura comunicațiilor intelectuale dintre Orient și Occident în decursul primei părți a Evului Mediu; un anumit contact s-a menținut tot timpul, fie prin Roma, din pricina relațiilor furtunoase, dar persistente și fecunde dintre papalitate și Biserica din Răsărit, fie prin Neapole și Italia meridională, supusă, de la Iustinian și pînă la cucerirea normandă, dominației sau cel puțin influenței bizantine (cf. Steinacker, *Römische Kirche und griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters*).

[88] Pentru problema discutată în ultimele cîteva pagini, vezi acum mai ales P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*[2].

Retorica

I. Cea de a doua fază a educației: retorica, învățămînt teoretic. — II. Și practic; caracterul său dogmatic și formal. — III. Vestigii ale acestei tehnici școlare la Augustin, în invenție. — IV. Și mai ales în compoziție: el compune „prost", adică altfel decît noi; trebuie văzut cum și de ce. — V. În sfîrșit, în procedeele de stil: corectitudinea (*bene latine loqui*), ritmul, ornamentele.

I

Continuînd ciclul normal al studiilor, Sfîntul Augustin, după terminarea școlii gramaticianului (*grammaticus*), se duce la Madaura și apoi la Cartagina pentru a urma școala retorului[1]. Înțelegem că părinții săi au ținut, în pofida a numeroase dificultăți materiale, să-i asigure posibilitatea s-o facă: la retor, se dobîndea de fapt esențialul formației unui literat; gramaticianul nu făcea decît să așeze temeliile, să pregătească materiale; doar retorul putea să termine edificiul culturii; abia grație lecțiilor sale putea cineva să devină ceea ce toată lumea rîvnea să fie: un orator, *vir eloquentissimus* „un foarte bun vorbitor".

Sarcina proprie retorului[2] este, într-adevăr, de a preda elocința. Învățămînt deopotrivă teoretic și practic. Teoria era de mult fixată: cea care se preda în secolul al IV-lea era aceeași retorică pe care școala greacă, de la sofiști și Isocrate la Hermagoras, o desprinsese treptat din experiență și o codificase; aceeași care, în secolul al II-lea î. Cr., a fost dezvăluită oratorilor romani, fiind curînd adoptată de ei cu entuziasm. Aici ca și în alte domenii, tradiția școlară romană s-a mulțumit să asimileze, fără a o modifica substanțial, tehnica grecească. Singurul efort creator a fost cel de a pune la punct vocabularul necesar pentru ca predarea acestei științe, realizată la început numai în greacă, să se poată face în latină.

---

[1] *Confesiuni* 2, 3 (5), p. 32 Lab.; 3, 3 (6)–4 (7), pp. 48–49.

[2] Căci, după cum știm, predarea literaturii (explicarea clasicilor și îndeosebi a prozatorilor) își afla loc și în activitatea sa, dar cu aceasta el nu făcea decît să continue munca gramaticianului. Cf. *supra*, notele 23 (p. 24), 37 (p. 26), 67 (p. 31).

Acest efort de adaptare, încercat mai întîi în școala lui Plotius Gallus[3], a fost realizat în chip definitiv de Cicero[4]: de la *De inventione* la *Orator*, el a izbutit nu doar să creeze limbajul necesar, ci să și furnizeze învățămîntului manualele indispensabile: așa se face că a devenit curînd[5] maestrul necontestat al retorilor latini. Discursurile sale furnizau școlii modele strălucite, făcînd de prisos recurgerea la modelele grecești[6]; diversele sale tratate erau principala sursă[7] din care se scoteau pe mai departe principiile acestei arte. Oricare va fi fost în decursul veacurilor influența diverșilor alți maeștri[8], este sigur că, pe timpul lui Augustin, Cicero rămînea — sau redevenise[9] — maestrul prin excelență. La școala lui l-au îndrumat dascălii din Cartagina să studieze tehnica oratorică[10]; tot pe Cicero l-a luat drept bază a sistemului său de învățămînt cînd, la rîndu-i, a devenit retor[11].

Fie-mi îngăduit să nu intru într-o analiză detaliată a conținutului acestui învățămînt, fiind de ajuns această referire generală la *Retorica* lui Cicero; e vorba, de altminteri, de lucruri bine știute, cel puțin în linii mari[12]. Voi

---

[3] Într-adevăr, L. Plotius Gallus este cel ce a deschis în primii ani ai secolului I î.Cr. prima școală latină de retorică. Această creație era de inspirație democratică (Plotius era un client al lui Marius), lovindu-se de vetoul aristocraților (școala a fost închisă în anul 92, printr-un edict al cenzorilor). Cf. Gwynn, *Roman Education*, pp. 60–66; Carcopino, *Histoire romaine*, vol. II, 1, p. 347. Tratatul de retorică *Ad Herennium* pare să aparțină acestei școli (Gwynn, pp. 66–69).

[4] Cf. Stroux, *Römische Rhetorik*.

[5] Suetoniu, după cum aminteam (*supra*, p. 32, n. 79), datează de la Q. Caecilius Epirota, care preda în timpul lui August, triumful definitiv al retoricii latine (*primus dicitur ex tempore* latine *disputasse* „se spune că el este primul care a organizat dezbateri pe teme retorice *în latină*").

[6] Quintilian, *Institutio oratoria* 10, 1, 105–112.

[7] Ele se cereau însă completate, mai ales cu studiul *figurilor*: de aici, manuale ca acelea ale lui Aquila Romanus, Iulius Rufinianus (Schanz, 4, 1, § 837–838); cf. pentru *progymnasmata* „exerciții pregătitoare, exerciții retorice, declamații" pe cel al lui Emporius (*id*., 4, 2, § 1125).

[8] De pildă, Quintilian: Augustin nu pare să-l fi cunoscut. Apropierile stabilite de Francey, *Les idées littéraires de saint Augustin*, pp. 39–41, nu par probante: a) tema *vir bonus dicendi peritus* „om bun și priceput la vorbă" este banală (cf. Cicero, *De oratore* 2, 85; Seneca cel Bătrîn, *Controversiae* I, *praef*., 9); b) necesitatea clarității este preconizată cel puțin la fel de explicit de Cicero (*De oratore* 3, 48–51) ca și de Quintilian.

[9] Posedăm însă diverse manuale de retorică generală elaborate în secolele al IV-lea—al V-lea: cele ale lui Chirius Fortunatianus, Sulpicius Victor, Iulius Victor, Satius Severianus (Schanz, 4, 1, § 840–842; 4, 2, § 1124).

[10] *De utilitate credendi* 7 (16), *P.L.*, vol. XLII, c. 76; *Confesiuni* 3, 4 (7) p. 49 Lab.

[11] Trag această concluzie din *De cura pro mortuis gerenda* 11, (13), *P.L.*, vol. XL, c. 602: Augustin povestește aici cum vechiul său elev Eulogius, devenit retor al Cartaginei, l-a văzut pe el, Augustin, apărîndu-i în vis și explicîndu-i un pasaj dificil din *rhetoricos Ciceronis libros* „lucrările de retorică ale lui Cicero", pe care trebuia să-l explice în lecția de a doua zi.

[12] Pentru o expunere sumară a conținutului retoricii școlare, a se reciti Volkmann-Hammer, *Rhetorik der Griechen und Römer* sau, și mai simplu, *Partitiones oratoriae* de Cicero, lesne accesibile în ediția Bornecque (col. „Budé").

sublinia doar anumite aspecte ale spiritului ce anima acest sistem de studiu. În retorică, la fel ca în gramatică, era evidentă predilecția profesorului antic pentru clasificări, diviziuni și subdiviziuni, pentru noi atît de obositoare, cu lungul cortegiu de definiții care le însoțeau: existau trei genuri de elocință — epidictică, judiciară și deliberativă; ea cuprindea cinci părți — inventia (care folosește metoda Topicelor: locuri intrinseci, locuri extrinseci), dispunerea, elocuția etc.; dispunerea studia cele șase părți ale discursului, de la exordiu la perorație; în alte locuri, se făcea distincție între cele trei categorii de cauze, cele trei genuri de stil, și cîte altele!

Metodă ce imprimă învățămîntului un caracter dogmatic, formal și rigid. El tinde să se fixeze în reguli abstracte, cu formule invariabile. Căci nu trebuie să ne amăgim: dacă Cicero era folosit ca text de bază, cei ce-l foloseau erau totuși departe de a-i recepta mesajul în toată bogăția și complexitatea: ei rețineau din Cicero elementele cele mai puțin personale, și anume tradiția didactică greacă. Era neglijat tot restul — concepția mult mai profundă datorată influenței lui Philon din Larissa, precum și meditației asupra propriei experiențe, conținută în operele sale de maturitate, precum *De oratore* și *Orator*[13]. Mediile școlare din vremea lui Augustin preferau acestora lucrarea *De inventione*, scriere de tinerețe din pricina căreia Cicero roșea, dar care plăcea tocmai pentru că era mai puțin personală, mai tehnică, mai conformă cu ceea ce se aștepta de la retorică[14].

Gustul acesta pentru formalism explică de ce învățămîntul avea un caracter static, imuabil. Fixat o dată pentru totdeauna, el nu evoluează defel, nu reflectă transformările, totuși atît de profunde, ale idealului literar. De aici, un hiatus tot mai mare între teorie și practică, hiatus ce nu implică propriu-zis o contradicție, dar din pricina căruia învățămîntul teoretic planează foarte sus și foarte departe de real, în sfera marilor principii generale[15].

II

Era de aceea necesară completarea teoriei cu exerciții de aplicare practică, și se pare că tocmai de la acestea aștepta sistemul de instruire al retorului cele mai multe roade. Despre ele mai ales ne vorbește Sfîntul Augustin

---

[13] *Histoire de l'éducation*, p. 381 și nota 35 (p. 555). Voi insista mai mult asupra acestei chestiuni, *infra*, p. 102.

[14] Am menționat deja (p. 33, n. 83) comentariile la *De inventione* ale lui Marius Victorinus și Grillius; nu există nici o lucrare din aceeași epocă despre *De oratore* sau *Orator*. Despre favoarea de care s-a bucurat în Evul Mediu *De inventione*, favoare atestată de abundența de manuscrise, cf. Gwynn, p. 100; Laurand, *Cicéron*, p. 13.

[15] Această scurtă remarcă nu vrea decît să atragă atenția cititorului asupra unei probleme grave pe care a pus-o recent în toată amploarea A. Guillemin (*Pour l'étude de la critique littéraire antique*), în legătură cu lucrările lui Alton, *Roman Literary Theory*, și Atkins, *Literary Criticism in Antiquity*: mă mărginesc s-o semnalez fără a mă opri asupra ei, pentru că aici nu mă ocup de critica literară, ci de învățămînt.

în *Confesiuni*, cînd își evocă anii de școală: îl vedem, copil, parafrazînd în proză un pasaj din Vergiliu și străduindu-se să exprime cît putea mai bine mînia Iunonei supărate pe troieni, apoi recitîndu-și compunerea în aplauzele colegilor de clasă[16].

Sistemul practic de predare a elocinței era, ca și cel teoretic, reglementat de tradiție — tradiție împrumutată, și ea, de școala latină de la modelul ei grec, tradiție statornicită, fixată o dată pentru totdeauna, cu cea mai mare meticulozitate și precizie[17]. Venind la retor, tînărul învățăcel avea deja un minimum de cunoștințe și deprinderi: gramaticianul îl supusese de mic unui antrenament gradat cu grijă, care-l pregătea din timp pentru viitoarele succese. Aceste exerciții pregătitoare, προγυμνάσματα, fuseseră grupate pe categorii, după o riguroasă ordine de dificultate crescătoare. Exemplul evocat de Augustin (monologul Iunonei supărate) aparține speciei numite *etopee* (ἠθοποιΐα), situată pe locul al nouălea în această serie care începea cu fabula, continua cu narațiunea, „chria", sentința, respingerea (sau confirmarea) unui mit, locul comun, elogiul (sau blamul)[18], comparația, și se încheia, după etopee, cu descrierea și apoi cu cele două exerciții care erau cele mai grele — teza și discutarea unui proiect de lege[19].

Fără a intra în analiza fiecăruia dintre aceste exerciții, voi sublinia o dată în plus acele elemente dintre ele din care iese în evidență caracterul formal, sclerozat al școlii antice. Nu doar că succesiunea acestor exerciții era fixată *ne varietur*, dar și fiecare dintre ele făcea obiectul unei reglementări foarte stricte: diviziuni, specii, moduri de tratare, toate acestea erau impuse elevului; călăuzit pas cu pas, el își vedea imaginația îngrădită și turnată într-un tipar tradițional. Nimeni nu-și permitea să uite ca în ἐγκώμιον, elogiu al unui personaj istoric sau mitic, să menționeze, și aceasta în ordine, după nelipsitul exordiu, familia, cetatea, părinții, educația, calitățile ([a] sufletul, [b] corpul, [c] averea) eroului său. Oricine știa că θέσις se demonstra în patru feluri (prin legitim, drept, oportun, posibil) etc. Am subliniat deja în legătură cu gramatica: întreaga educație antică este dominată de noțiunea de clasicism, de norme-tip, fiind preocupată mult mai puțin decît a noastră de dezvoltarea originalității.

Treptele cele mai de sus ale seriei de προγυμνάσματα se apropie deja mult de exercițiile care sînt propriu-zis de domeniul retorului. Acestea constau în principal din compunerea de către elev a unui veritabil discurs pe o temă dată

---

16 *Confesiuni* 1, 17 (27), p. 23 Lab.

17 Mai mult însă în ce privește structura ei decît spiritul: pentru că în aceste exerciții ajungeau să se reflecte gustul schimbător al diferitelor generații, ca și módele literare. Practica retoricii a fost mult mai suplă și mai puțin uniformă decît teoria ei.

18 Aluzie la acest exercițiu și exemple de subiecte: *Enarratio in Ps.* 144, 7, *P.L.*, vol. XXXVII, p. 1873 (elogiul soarelui, al trandafirului, al laurului).

19 O bună și concisă analiză a acestor *progymnasmata* se găsește în Jullien, *Professeurs de littérature*, pp. 293–331, și Haarhoff, *Schools of Gaul*, pp. 68–78.

de profesor, ținînd seama de principiile generale, ca și de cîteva sfaturi particulare privitoare la dezvoltarea temei, date împreună cu aceasta. O dată alcătuit discursul, elevul îl recita solemn în fața unui auditoriu format de obicei din profesor și din colegii de clasă, eventual și din cîțiva curioși și, mai cu seamă, din rudele tînărului orator[20]. Ni se spune că acest public era atent la posibilele erori[21], dar și bucuros să sublinieze prin aplauze călduroase reușitele[22]. Dascălul își formula apoi judecata și criticile privitoare la exercițiul ascultat.

Termenul consacrat pentru desemnarea acestor discursuri este *declamatio*[23]. Aceasta era de două feluri[24]: cea numită *suasoria*, exercițiu de elocință deliberativă, consta în discutarea unui caz de conștiință, a unei hotărîri delicate, în împrejurări determinate. *Controversia* avea un subiect juridic, fiind concepută ca pledoarie sau rechizitoriu într-un proces fictiv; se discuta despre aplicarea la un caz particular a unui text de lege dat. Știm bine care erau subiectele dezbătute de retorii din perioada imperiului, grație bogatelor culegeri ale lui Seneca cel Bătrîn și Pseudo-Quintilian[25]. La distanță de cîteva secole, Ennodius[26] ne arată că și la acest capitol tradiția a rămas imuabilă.

Caracterul excesiv de ireal al tuturor acestor subiecte îl miră cu prisosință pe cititorul de azi. În principiu, *declamatio* ar fi putut să fie un exercițiu, de școală fără îndoială, dar orientat spre viața reală, *suasoria* fiind o pregătire pentru elocința deliberativă, iar *controversia*, pentru cea a viitorului avocat. Prin alegerea subiectului însă, se realiza o îndepărtare deliberată de condițiile normale de viață[27]: este vorba mereu de naufragii, pirați, răpiri, ipoteze bizare frizînd absurdul, de legi barbare sau ireale, de cazuri de conștiință alambicate.

După părerea mea, greșesc cei ce se grăbesc să incrimineze lipsa de gust, ilogismul retorilor de altădată; mă simt chiar ispitit să le iau într-o anumită măsură apărarea: aceștia erau conștienți de absurditatea subiectelor pe care le

---

[20] Cf. *Histoire de l'éducation*, p. 383 (și îndeosebi: Pliniu cel Tînăr, *Ep.* 2, 18, 1).

[21] Cf. *Confesiuni* 1, 19 (30), p. 25 Lab.

[22] *De ordine* 1, 10 (30); *P.L.*, vol. XXXII, c. 991–992; *De musica* 6, 1 (1), *ibid.*, c. 1162; cf., pentru ținuturile grecești, Müller, *Studentenleben*, p. 305 (după Libanios).

[23] Cuvîntul are încă acest sens la Augustin, *Retractări* 2, 6, 2, *P.L.*, vol. XXXII, c. 632 (legat de *Confesiuni* 4, 6 [11]).

[24] Cf. mai recent asupra acestei terminologii, care a suscitat numeroase discuții, Gwynn, *Roman Education*, pp. 159–168. La drept vorbind, ea pare să fi rămas destul de flotantă. În secolul al IV-lea, *suasoria* pare să fi căzut în desuetudine, iar *controversia* pare să se fi contopit cu *declamatio*, în sensul general de discurs școlar (cf. ceea ce am spus pe această temă în *Vie intellectuelle*, pp. 94–95).

[25] Cf. Bornecque, *Les controverses de Sénèque*. Privitor la declamațiile pseudo-quintiliene, cf. în particular Gwynn, pp. 209–218: *declamationes maiores* sînt în mod sigur apocrife, cele *minores* ar putea fi atribuite lui Quintilian. Cf. și cîteva subiecte de *declamationes* ap. Suetoniu, *De grammaticis* 4.

[26] *Dictiones* 14–28.

[27] Singura excepție este școala latină a lui Plotius Gallus, care își ia subiectele din cea mai fierbinte actualitate, dar cu motivații nu atît pedagogice, cît politice (cf. *supra*, p. 55, n. 3).

abordau, însă pedagogia lor se orienta în mod deliberat într-un alt sens decît a noastră. Astăzi, există dorința (nu întotdeauna ferită de iluzii) de a apropia școala de viață, de a dezvolta simțul realității, al concretului; retorul antic urmărea să îmbogățească imaginația, facultatea inventivă, și putea să creadă că meritul elevului care izbutește să-l trateze e cu atît mai mare, cu cît subiectul e mai absurd[28]. Nu vreau însă să judec aici învățămîntul antic; știu că i se pot aduce critici, dar voi lăsa ca în locul meu să le formuleze Augustin însuși[29].

III

Așa arată educația pe care a primit-o Augustin, împreună cu toți literații din epoca lui. Mai e nevoie să spunem că a excelat în ea? A fost un elev atît de bun, încît a devenit capabil să predea. În timp ce părinții săi ar fi vrut să-l vadă îndreptîndu-se mai degrabă către profesiunea de avocat[30], el, abia ieșit de pe băncile școlii, se va consacra carierei didactice și, timp de treisprezece ani[31], va preda gramatica[32] și retorica la Thagaste, la Cartagina, la Roma, în fine la Mediolanum [Milano][33], iar succesul tot mai mare pe care-l cunoaște[34] dovedește că nu a fost un profesor oarecare, ci unul bun[35].

---

[28] Opinie profesată fățiș de celebrul Favorinus din Arelas [Arles] (Aulus Gellius, *Nopțile atice* 17, 12); totuși, încă din Antichitate s-au înregistrat proteste, în numele bunului-simț, împotriva acestui obicei: Petroniu, *Satiricon* 1,3; Tacit, *Dialogul despre oratori* 35, 4–5.

[29] Fără îndoială că, alături de aceste exerciții în proză, retorul își încuraja elevii să-și încerce dibăcia și în versuri. La Cassiciacum, Augustin supraveghează cu interes munca elevului său Licentius, care începuse să scrie un poem despre *Pyram și Thisbe*, cf. *infra*, p. 145, n. 19.

[30] *Confesiuni* 3, 3 (6), p. 48 Lab; cf. 1, 12 (19), p. 17; 2, 3 (5), pp. 32–33.

[31] De la vîrsta de nouăsprezece la treizeci și doi de ani (373–386).

[32] Possidius, *Vita Augustini* I, *P.L.*, vol. XXXII, c. 35. Tăcerea lui Augustin, care nu vorbește decît de retorică, nu se opune acestei mărturii, cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 22, n. 2.

[33] *Confesiuni* 4, 1 (1), p. 66; 4, 2 (2), p. 67; 4, 4 (7), p. 70 (Thagaste); 4, 7 (12), p. 75; 5, 7 (13), p. 102 (Cartagina); 5, 8 (14), pp. 102–103; 5, 12, (22), p. 111 (Roma); 5, 13 (23), p. 112; etc. ... (Mediolanum). Cf. alte aluzii la vechea sa îndeletnicire, în lucrările din perioada ecleziastică: *Scrisoarea* 259, 4, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 1075; *De doctrina christiana* 4, 1 (2), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 89 etc. ...

[34] Căci nu încape îndoială că, deși Augustin motivează în diverse feluri schimbările intervenite în cariera sa (părăsește Cartagina pentru că discipolii săi sînt prea turbulenți, iar Roma pentru că sînt rău-platnici), fiecare etapă a acesteia presupune în mod real „un pas înainte". El trece dintr-un mic municipiu, cum era Thagaste, la Cartagina, și pare-se că nu cu titlu privat, ci pentru a ocupa aici o catedră municipală de retorică (așa înțeleg eu formularea *rhetoricam ibi professus*, publica schola *uterer* „profesînd acolo retorica la o *școală publică*", *Confesiuni* 6, 7 [11], p. 128); la Roma i se oferă *maiores quaestus, maiorque dignitas* „salariu mai mare și o funcție mai înaltă" (*id.*, 5, 8 [14], p. 103); în sfîrșit, Mediolanum, capitala Occidentului, sediul Curții...

[35] Faptul că la Cartagina Augustin a fost „fluierat" nu dovedește nimic în privința valorii sale pedagogice: indisciplina învățăceilor era considerată în Antichitate un rău inevitabil (cf. textele adunate de Müller, *Studentenleben*, pp. 306–313). Unul dintre elevii lui Augustin, Favonius Eulogius, va deveni retor municipal la Cartagina.

Avem însă posibilitatea de a aprecia mult mai direct întinderea culturii retorice a lui Augustin: o atestă întreaga sa operă, care arată cît de mult i-au impregnat spiritul deprinderile literare ale școlii antice. Judecînd de la o distanță de zece sau doisprezece ani primele opere pe care le-a scris după ce se convertise, Augustin le găsește prea profane: *litteris iam quidem servientibus Tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus* „în scrieri pe care într-adevăr le puneam în slujba Ta, dar care, asemeni atleților care gîfîie în timpul pauzei, încă emanau orgoliu deprins din școală“[36]. Un cititor atent va simți că nu doar *Dialogurile* de la Cassiciacum „emană orgoliu — și înfumurare — deprinse din școală“. În tot ceea ce face episcopul de Hippona, marele scriitor ecleziastic creștin, este prezent și transpare întruna retorul din Cartagina.

Aici ar trebui studiată influența retoricii asupra geniului literar al lui Augustin; sarcină imensă, așa încît mă voi limita la cîteva indicații sumare. Privitor la acest subiect, de altfel, s-au făcut multe studii, care au adus rezultate interesante. Ele sînt însă departe de a-l fi epuizat.

Pînă acum, a fost studiată mai ales influența retoricii asupra stilului Sfîntului Augustin. Cînd se vorbește azi de retorică, se au în vedere de fapt mai ales stilul, un anumit număr de procedee de școală stereotipe. Aceasta nu reprezintă însă decît o mică parte din ceea ce anticii numeau retorică; corespunde, mai precis, uneia din cele cinci secțiuni pe care ei le distingeau în mod tradițional înăuntrul acestei arte, și anume *elocuției*[37]. Pentru a putea să măsurăm tot ceea ce Augustin, în bine sau în rău, datorează retoricii, ar trebui făcută o cercetare sistematică, în cadrul căreia să se ia în considerare rînd pe rînd, în fiecare din diviziunile sale, diversele părți ale sistemului de învățămînt al retorului.

Cel ce ar fi ispitit să reia acest proiect și să-l realizeze mai complet decît am putut-o face eu ar trebui, e adevărat, să fie cu băgare de seamă. Într-o bună parte a ei, vechea retorică nu are nimic arbitrar și convențional: ea nu face decît să codifice o serie de observații pe care bunul-simț le-a degajat din experiență și care au o valoare eternă[38]: de cînd există oratori și discursuri de succes, un anumit număr de principii generale li s-au impus întruna, conștient sau inconștient. Încît poate că nu tot ceea ce, la Sfîntul Augustin, concordă cu sistemul de învățămînt al retorilor este neapărat un efect al acestuia, ci poate proveni dintr-un talent natural sau dintr-o experiență personală. Nu vom putea niciodată să delimităm exact ceea ce, la el, ține de artă de ceea ce ține de talentul înnăscut; să discernem în ce măsură dezvoltarea spiritului său a putut fi ajutată de pregătirea școlară.

---

[36] *Confesiuni* 9, 4 (7), p. 213 Lab.

[37] Ba chiar cel mai adesea doar uneia dintre cele cinci părți ale acesteia, studiul „figurilor de stil“, *ornate dicere* „exprimare într-un stil înflorit“ a lui Cicero.

[38] Cf. considerația poate cam prea optimistă a lui Laurand, *Manuel*, Ap. 2, § 5–6.

Prin multe alte laturi ale ei însă, retorica era un ansamblu de procedee arbitrare sau cel puțin filtrate de tradiție, și aici este ușor să le recunoaștem ecoul. Repet, nu pot, fără a depăși limitele acestui studiu, să analizez aici în toate amănuntele invenția, dispunerea, elocuția, memoria, acțiunea și toate regulile ce se rînduiau sub aceste cinci secțiuni principale. Ar fi însă ușor să le regăsim influența în cele mai diferite scrieri ale Sfîntului Augustin; astfel, la sfîrșitul lucrării *De doctrina christiana* citim:

„Cel ce va găsi prea lungă această carte, să o citească pe părți", ...*cui autem longus est (liber hic), per partes eum legat*[39].

Această indicație e atît de banală, încît frizează truismul; de fapt, ea trebuie pusă în legătură cu interesul pe care retorica îl acorda mnemotehniei[40].

La fel în ce privește *invenția*: dacă Sfîntul Augustin are multe idei, meritul nu e al metodei *topicelor* care i s-a predat la școală. Totuși, el cunoaștea prea bine această metodă pentru a nu o folosi instinctiv. Mă voi mulțumi cu un exemplu: toți cititorii știu ce loc ocupă în opera sa preocuparea pentru *etimologii*. Clasificînd cu grijă diferitele exemple, constatăm că o bună parte dintre ele sînt reminiscențe ale conținutului învățămîntului profesat de *grammaticus*, pentru care etimologia adevărată sau închipuită era unul dintre elementele esențiale ale explicării cuvintelor[41]. Există însă și exemple care depășesc acest cadru: nu totdeauna cînd dă o etimologie Augustin cedează unui impuls de curiozitate erudită; uneori, se slujește de ea ca de un punct de plecare și scoate din ea cîte o consecință legată de chestiunea în discuție, un argument.

Astfel, cînd donatistul Cresconius îi făcea o vină din faptul de a fi recurs în controversă la dialectică[42], Sfîntul Augustin răspunde printr-un argument scos din etimologie: întocmai cum „gramatică" vine de la γράμματα, „dialectică" vine de la διαλογή sau de la διάλεξις, care înseamnă discuție; dialectica este deci arta de a discuta, dialecticianul este cel care discută. Sfîntul Pavel nu pregetă să recurgă la discuție (chiar și împotriva unor filozofi atît de versați în dialectică precum stoicii, cf. *Predica din Areopag*); el este deci dialectician; am și eu dreptul să fiu ca el[43].

Or, ce este asta dacă nu aplicarea uneia din *topicele* catalogate de retor? Printre „*locurile intrinseci*", se făcea într-adevăr mare caz de *etimologie*, care,

---

[39] *De doctrina christiana* 4, 31 (64), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 121. Cf. prima frază din *Discurs asupra metodei*.

[40] Ca în Cicero, *De oratore* 2, 350–361.

[41] Cf. *supra*, pp. 36, 42–43 și și *infra*, pp. 114–115.

[42] *Contra Cresconium donatistam* 1, 13 (16), *P.L.*, vol. XLIII, c. 455.

[43] *Id.*, 1, 14 (17), c. 456: reduc argumentul la esențial. Sfîntul Augustin se grăbește să dezvolte partea tehnică, deoarece Cresconius era un gramatician. Augustin își etalează știința spre a-și înfrînge adversarul chiar pe terenul profesiei acestuia: *nec graece nosti nec latine!* „nu cunoști nici greaca, nici latina!" Exemplele ar putea continua; astfel, *Cetatea lui Dumnezeu* 11, 2; 20, 10; 20, 21; 21, 8...

desprinzînd dintr-un cuvînt esența conceptului pe care-l exprimă, furnizează discuției un argument irefutabil și un material bogat. Cicero, în particular, o studiază cu atenție[44].

De tehnica *topicelor*, precum și de doctrina ciceroniană a generalizării cauzei[45] se leagă folosirea locurilor comune, expuneri introductive privitoare la o chestiune foarte generală, susceptibile de a fi folosite în numeroase cazuri. S-a relevat deseori utilizarea unor asemenea τόποι la Părinții Bisericii, unde expuneri deja uzate de multe secole de declamație sofistică recapătă dintr-o dată viață într-o perspectivă nouă[46].

Sfîntul Augustin nu le nesocotește, fiind prin aceasta un literat al Antichității, mai puțin preocupat de propria-i originalitate decît mîndru de fidelitatea sa față de o tradiție glorioasă. El va relua pe cont propriu marele τόπος privitor la suferințele și relele ce împovărează viața pămîntească a omului: se slujește de el, spre exemplu, așa cum o va face și Pascal, pentru a scoate în relief originea supranaturală a omului; nu se sfiește însă să citeze sursa de unde-l ia: chiar de la început, el face în mod expres trimitere la Cicero și la scrierea acestuia *Consolatio de morte filiae*[47]; îl reia în alt loc[48]; într-o formă ușor diferită[49], se folosise deja de el, apelînd de astă dată la Seneca. Cînd se va ivi prilejul, se va folosi de κοινὸς τόπος „locul comun" invers, privitor la laturile frumoase ale vieții, la bunurile, frumusețile și fericirile care reprezintă în viața de aici o prefigurare a celei din ceruri[50].

IV

Să lăsăm însă invenția, căci prefer să stărui asupra iscusinței de a compune (*dispositio*). Pe acest teren, se pot face cercetări fecunde. Ar trebui

---

[44] *Topice* 35–38 (Cicero traduce ἐτυμολογία prin *notatio*). Alt „loc" intrinsec și înrudit cu cel precedent, *definiția* (*Topice* 26, 35): Augustin se slujește de ea și în aceeași *Contra Cresconium* 1, 1 (2), c. 447–448 (privind *eloquentia* „elocință" și *multiloquium* „locvacitate").

[45] Cicero, *Orator* 125–127 (reducerea subiectului tratat la cazul general, θέσις, sau amplificarea lui prin extindere, αὔξησις).

[46] Este de pildă cazul argumentelor privitoare la inconvenientele căsniciei, *locus communis* „loc comun" care utiliza tema dragă lui Panurge (personajul rabelaisian — *n.t.*) (εἰ γαμητέον „dacă trebuie să fie căsătorit", subiect-tip de declamație școlară (Haarhoff, *Schools of Gaul*, p. 78; de Labriolle, *Littérature*, pp. 488–490). El va sluji pe mai departe la sporirea numărului de tratate compuse întru lauda castității; bunăoară, Sfîntul Ieronim, *Scrisoarea* 22 (către Eustochium), îndeosebi § 22, 1–3, bibliografia chestiunii, Tertullian, Ciprian, Damasus, Ambrozie și Ieronim însuși în *Adversus Helpidium*).

[47] *Cetatea lui Dumnezeu* 19, 4 (2), *P.L.*, vol. XLI, c. 628 și urm.

[48] *Id.*, 22, 22, 1–3, c. 784–786.

[49] *Id.*, 13, 10, c. 383 (*vita mortalium mors potius quam vita dicenda est* „viața muritorilor trebuie numită mai curînd moarte, decît viață"); privitor la sursele acestui pasaj, cf. comentariul lui Vivès, *ad loc.* Tema va fi reluată aici de Montaigne (*Essais* 1, 19).

[50] *Cetatea lui Dumnezeu* 22, 24, 1–5, c. 788–792.

regăsită și aici urma deprinderilor școlare. La retor, se puteau distinge șase părți ale discursului, și fiecare dintre ele făcea obiectul unui studiu extrem de precis. Sfîntul Augustin își amintește în repetate rînduri de aceste lucruri, nu doar în teorie[51], ci și în practica sa.

Bunăoară, privitor la exordiu: se știe cîtă grijă cerea retorica să se acorde acestui element, ce procedee preconiza pentru a cîștiga, conform metodei, simpatia, interesul, atenția[52]. Or, un anumit ecou al acestor lecții a putut fi regăsit chiar și în scrierile cel mai puțin legate de preocupările artistice și de regulile învățate la școală, precum *Predicile despre Sfîntul Ioan*: unele din ele oferă exordii solemne, care celebrează grandoarea subiectului tratat, altele debutează prin cîte un element familiar, ce-și propune cu dibăcie să asigure Sfîntului orator *captatio benevolentiae* „cîștigarea simpatiei"[53].

Retorii făceau din *narațiune* una dintre părțile distincte ale discursului lor; aceasta își avea regulile ei proprii[54] și, sub influența școlii, tindea să constituie o unitate autonomă, o „bucată" deosebit de atent cizelată, cuprinsă în discurs. Oratorul o și șlefuia cu pasiune, străduindu-se să dea stilului său cît mai multă mișcare, claritate și viață. Să parcurgem *Cetatea lui Dumnezeu* — opera în care Augustin și-a pus întreaga artă. Aici, pot fi ușor detașate din context astfel de *narațiuni* ale căror ton literar și cizelare îl uimesc pe cititor: bunăoară, povestirea răpirii sabinelor[55] sau, într-o măsură și mai mare, numeroasele relatări de miracole contemporane inserate în expunere spre a dovedi că miracolul e un fapt recunoscut de experiență și că nu trebuie să refuzăm a da crezare celor cuprinse în Biblie[56]. Nu le-ar fi dezavuat nici cel mai strălucit retor[57].

---

[51] *De doctrina christiana* 4, 4 (6), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 91.

[52] Cf. Cicero, *Partitiones oratoriae* 28–30; *De oratore* 2, 315–316.

[53] Exemple de primul fel: *Tractatus in Iohannis Evangelium* 1, 1, *P.L.*, vol. XXXV, c. 1379; 111, 1, c. 1925; pentru cel de-al doilea, *id.*, 6, 1, c. 1425; 7, 1, c. 1437; cf. în această privință, cu alte exemple, Comeau, *La rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Iohannem*, pp. 34–36.

[54] Cicero, *Partitiones oratoriae* 31–32; *De oratore* 2, 326–330. Cf. Schaefer, *De rhetorum praeceptis quae ad narrationem pertinent.*

[55] *Cetatea lui Dumnezeu* 3, 13, *P.L.*, vol. XLI, c. 88–89.

[56] *Id.*, 22, 8, 3–21, c. 761–771, îndeosebi prima și ultima. La aceasta din urmă, relatare a unui îndoit miracol petrecut la Hippona sub ochii lui Augustin (§ 22, c. 669–771), putem măsura întregul efort de artă desfășurat de autor, comparînd prima parte a povestirii cu relatarea scrisă la cererea lui Augustin de chiar cel cu care s-a petrecut miracolul și citită solemn în biserica din Hippona (*Predica* 322, *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 1443–1445). Aceste narațiuni au izvorît cu siguranță din obiceiul liturgic, urmat de Augustin, de a pune să fie citite în fața mulțimii relatări (*libelli*) ale unor miracole: *Predici* 320, *ibid.*, c. 1442, 321, c. 1443 etc. ... Cf. Delehaye, *Les libelli miraculorum.*

[57] Predicile oferă de asemenea numeroase exemple de narațiuni: astfel, *Predica* 178, 7 (8), *P.L.*, vol. XXVIII, c. 964. Cf. Delfour, *De narrationibus quae sunt in Sancti Augustini Sermonibus*, îndeosebi pp. 31–52.

Am putea continua în acest fel, dar o asemenea analiză, oricît interes ar prezenta, a diverselor părți ale dispunerii (*dispositio*) riscă să scape esențialul. Problema *compoziției* la Sfîntul Augustin ar trebui privită în ansamblu și pusă în raport cu regulile vechii retorici. Problemă foarte complexă și puțin abordată pînă acum[58], care ar merita un studiu foarte detaliat. Mai mult ca oricînd, sînt nevoit să mă mărginesc la cîteva scurte observații.

Un contact prelungit cu opera augustiniană pune foarte des la încercare răbdarea cititorului francez de astăzi: „Sfîntul Augustin compune defectuos", „compoziția sa e mult prea prolixă" — o asemenea critică se formulează spontan. Ar trebui precizat ce se ascunde în spatele acestui neajuns.

Trebuie observat mai întîi ceea ce e uneori straniu în planul de ansamblu, în concepția generală a unei lucrări. O dată ales subiectul, o regulă a cărei necesitate pare să se impună în mod imperios este de a-l trata doar pe el și de a nu ne abate spre alte lucruri. Or, este ușor de constatat că Sfîntul Augustin nu o prea respectă.

Să luăm de pildă *De consensu evangelistarum.* Așa cum se vede din titlu, acest tratat este consacrat stabilirii unui fel de sinopsis; este vorba de a învedera — exigență esențială a dogmei catolice — acordul substanțial al celor patru Evanghelii, dincolo de divergențele lor aparente. Augustin definește clar acest subiect în unul din primele capitole[59], după o rapidă și de altfel indispensabilă introducere privitoare la autoritatea Evangheliilor, la numărul și caracterele lor generale. Nu-l va trata însă decît în cărțile a II-a–a IV-a; tot restul cărții I[60] e un amplu *excursus* „digresiune"[61] fără o legătură strînsă cu restul cărții, consacrat în ansamblu[62] combaterii acelora dintre păgîni care, admirîndu-l pe Isus, nu vor să vadă în el decît un Înțelept, un om, nu pe Dumnezeu întrupat. Text interesant, care rezumă cu anticipație teza pe care o vor relua, după treisprezece sau cincisprezece ani, primele cărți din *Cetatea lui Dumnezeu*, dar care constituie o *Quaestio contra Paganos* total independentă, ce ar fi putut foarte bine să fie editată sub formă de opuscul separat.

---

[58] A se vedea însă de Labriolle, *Histoire*, p. 547 (despre *Cetatea lui Dumnezeu*); Comeau, *Rhétorique*, pp. 29–39 (despre Predicile *In Iohannem*).

[59] *De consensu evangelistarum* 1, 7 (10), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1047.

[60] *Id.*, 1, 7 (11), *ibid.*, c. 1047–1069.

[61] Cf. 1, 7 (11), c. 1047: *sed illud prius discutiendum est...* „dar mai întîi trebuie să discutăm acest lucru" și 34 (52), c. 1069: *multa hinc diceren nisi iam me librum istum concludere et* ad propositam intentionem redire *suscepti operis necessitas cogeret* „multe aș mai avea de spus dacă exigențele lucrării la care m-am angajat nu m-ar sili să închei această carte și *să revin la planul inițial*". Vogels, *De consensu*, pp. 2–3, se străduiește, fără a izbuti pe deplin, să atenueze opoziția subliniată de mine aici dintre cele două părți.

[62] Sfîntul Augustin începe prin a discuta obiecția: de ce Isus n-a scris el însuși o carte? De aici, trece la examinarea apocrifelor ce i-au fost în mod fals atribuite, respinge acuzația de magie emisă împotriva lui și ajunge astfel treptat să discute opinia păgînilor despre Cristos.

De Genesi ad litteram libri XII e un comentariu minuțios și dezvoltat al primelor două capitole din Geneză; nu voi spune deocamdată nimic despre modul cum e gîndit acest studiu. În general, autorul urmărește textul sacru, comentariul său progresînd o dată cu el. Dintre cele douăsprezece cărți însă, două sînt total independente de substanța lucrării, și ca atare și de subiect: întreaga carte a X-a[63] e un tratat de teologie autonom, consacrat problemei originii sufletului — problemă a cărei obscură complexitate a ispitit nu o dată curiozitatea lui Augustin. Expunere remarcabilă, dar cu totul străină de comentariul Genezei. Modul în care Sfîntul Augustin o leagă de restul textului e cum nu se poate mai artificial, aș zice aproape sofistic (ia ca pretext... tăcerea pe care o păstrează pe această temă Biblia atunci cînd vorbește despre crearea Evei!)[64].

La fel și cartea a XII-a. Cu cartea a XI-a se încheie comentariul Genezei; ultima carte[65] urmează să se ocupe de o chestiune cu totul aparte: o *quaestio de Paradiso* „o dezbatere referitoare la Rai", avînd în centru o exegeză a misterioasei noțiuni de „al treilea cer" în care a fost răpit Sfîntul Pavel (2 Cor. 12, 2–4)[66]. Și aici, Augustin a scris pagini frumoase și viguroase, în care tratează pe larg o problemă la care ținea foarte mult[67], aceea a naturii viziunilor și a extazului; un comentariu riguros al mărturiei pauliniene se adaugă aici subtilelor analize psihologice avînd ca rezultat cea mai prudentă teologie mistică. Este vorba însă de un tratat *de videndo Deo* „despre felul de a-L vedea pe Dumnezeu", care nu are decît o legătură exterioară cu comentariul Genezei.

Aș putea să aduc și alte exemple; mă voi limita la cîteva observații asupra celor trei lucrări la care Augustin a trudit cel mai mult și care sînt îndeobște socotite capodoperele sale: *Confesiuni, De Trinitate, Cetatea lui Dumnezeu.*

Planul *Confesiunilor* are și el ceva bizar. Nu vorbesc de faptul că relatarea autobiografică este întreruptă mereu de elanuri religioase; împletirea celor două teme, a amintirii și a rugăciunii, ține de chiar esența cărții, în care Augustin a dorit să depună mărturie deopotrivă despre poticnelile sale, ca și despre slava lui Dumnezeu[68].

---

[63] *P.L.*, vol. XXXIV, c. 407–428.

[64] *De Genesi ad litteram* 10, 1 (1), c. 407: *sed quia de carne mulieris quemadmodum facta sit scriptura narravit, tacuit autem de anima*, multo magis nos fecit intentos, *ut de hoc diligentius inquiramus*... „dar, pentru că Scriptura povestește despre modul în care a fost creat corpul femeii [Evei], însă nu se referă la sufletul ei, faptul acesta *cu atît mai mult ne-a îndemnat* să-l cercetăm cu cea mai mare sîrguință".

[65] *Ibid.*, c. 453–486.

[66] *Ibid.*, 12, 1 (1), c. 453.

[67] Cf. *Scrisori* 92, 147 (inventariată de Possidius drept carte, sub titlul *De videndo Deo ad Paulinam liber unus, Indiculum* 10[3], 20, Wilmart) 148, 162, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 318 și urm., 596 și urm., 622 și urm., 704 și urm.

[68] De Labriolle, *Introducere* la ediția scoasă de el a *Confesiunilor*, p. IX.

Mai este însă și altceva. Partea autobiografică de pînă la moartea Monicăi nu ocupă decît nouă cărți din treisprezece[69]. Cu cartea a X-a, intrăm într-o nouă fază, care nu mai e istorică, ci dogmatică; în ea, Sfîntul Augustin nu-și mai povestește viața trecută, ci analizează starea actuală a gîndirii sale, poziția religioasă în care se află în momentul cînd scrie[70]. Fără îndoială, s-ar putea aprecia că avem aici o încheiere firească a relatării de pînă atunci[71].

Numai că această încheiere capătă curînd o traiectorie neașteptată: „confesiunea" lui Augustin nu ocupă de fapt decît cartea a X-a; o dată cu cartea a XI-a, expunerea sare brusc pe un alt teren; ultimele trei cărți nu sînt în fapt nimic altceva decît un comentariu alegoric al primului capitol al Genezei[72]. Și de data aceasta, fără să fi fost preveniți în vreun fel, sub același titlu de *Confesiuni* apare un tratat independent, care ar fi putut foarte bine să fie publicat separat, un *De Genesi secundum allegoriam libri III*, care s-ar așeza în chip cît se poate de natural alături de și în prelungirea lui *De Genesi contra Manichaeos*... Rămîne, firește, posibilitatea de a susține că între aceste trei părți ale *Confesiunilor* există o unitate profundă și tainică. Dar chiar cei care au reușit să învedereze acest lucru[73] vor fi primii gata să admită că această unitate este de ordin psihologic, și nu literar.

De Trinitate cuprinde și ea două părți de factură total diferită[74]. Se poate spune, cu condiția de a nu da cuvintelor un sens excesiv de strict[75], că una e propriu-zis teologică, iar cealaltă mai mult filozofică. Primele opt cărți[76] reprezintă într-adevăr un efort de fixare a dogmei catolice a Sfintei Treimi și de apărare a acesteia împotriva adversarilor ei. Augustin își argumentează teza, apoi o respinge pe cea a ereticilor, sprijinindu-se pe autoritatea Scripturilor. Metoda sa e pur teologică: definire prin exegeză și raționament a conținutului revelat, oferit de Biblie și clarificat de tradiție.

Începînd cu cartea a IX-a, intervine o schimbare vizibilă; de aici și pînă la sfîrșitul marelui op[77], ne aflăm pe terenul propriu al filozofiei augustiniene: edificată, prin teologia anterior expusă, asupra conținutului credinței trinitare, rațiunea va încerca prin propriile-i mijloace și cu propriile-i puteri să atingă ținta luminoasă la care pînă aici sufletul nu ajungea decît prin credință;

---

[69] Adică 237 de pagini din totalul de 408 în ediția de Labriolle.

[70] *Confesiuni* 10, 3 (4), p. 242 Lab: *sed quis adhuc sim ecce in hoc tempore confessionum mearum et multi hoc nosse cupiunt* „dar cum mă simt eu acum, în chiar vremea cînd scriu aceste confesiuni, mulți ar dori să știe".

[71] Totuși, curiozitatea noastră va regreta întotdeauna că Sfîntul Augustin n-a spus nimic despre cei zece ani care despart moartea Monicăi de redactarea *Confesiunilor*.

[72] *Confesiuni*, cărțile 11–13, pp. 286–408 Lab.

[73] Cf. Williger, *Aufbau der Konfessionen* (și bibliografia anterioară p. 81, n. 2); Stiglmayr, *Aufbau der Confessiones*; în fine, și mai cu seamă, Landsberg, *Conversion*, pp. 31–38.

[74] Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre*, p. 5.

[75] Cititorul își dă desigur seama cît este de dificil, în perspectiva augustiniană, să se delimiteze cu precizie noțiunile de filozofie și de teologie.

[76] *P.L.*, vol. XLII, c. 819–860.

[77] *De Trinitate*, cărțile 9–15, *ibid.*, c. 959–1099.

crezînd și știind ce crede, Augustin încearcă acum să înțeleagă[78]. Nu-i nevoie să analizez aici aceste pagini admirabile, în care unul dintre cele mai mari genii metafizice și-a dat întreaga măsură. E de-ajuns că am amintit tema esențială a cercetării și metoda folosită: Augustin va căuta, în chiar structura sufletului, imagini, vestigii ale Sfintei Treimi, capabile, atît cît e cu putință, să pună în lumină fără să-l epuizeze misterul unitrinismului divin[79]. Metodă pur filozofică, al cărei punct de plecare e psihologie, iar mișcarea — dialectică.

De Trinitate are deci o structură dublă, formată din alăturarea a două tratate al căror caracter complementar, reciproc, este evident, dar care sînt net deosebite în ce privește metoda și conținutul. Augustin, negreșit, își previne cititorul asupra acestui lucru, cînd, la începutul cărții I, expune tema lucrării[80]. Cititorul modern însă trebuie să-și mobilizeze toată atenția pentru a sesiza întreaga semnificație a acestei împărțiri; el va fi de părere, cred, că dimensiunea filozofică a părții a doua, metoda atît de particulară adoptată în ea, ar fi avut de cîștigat dacă ar fi fost anunțate dinainte; pentru că e cît se poate de surprinzător că, la sfîrșitul cărții a VIII-a, Sfîntul Augustin desprinde brusc, și în fond cam arbitrar, o primă imagine psihologică a Sfintei Treimi, anunțînd că investigațiile sale vor continua pe acest teren[81]: trecere de tip „placă turnantă", care denotă o concepție cu totul specială despre compoziție.

Planul *Cetății lui Dumnezeu* este, o știe oricine, extrem de complex și de stufos. Redus însă la structura sa generală, se înfățișează aproximativ astfel[82]:

Partea întîi (caracter polemic, negativ): combaterea păgînismului din epocă (cărțile I–a X-a).

a) Zeii păgîni nu au avut nici o înrîurire asupra mersului istoriei, în speță asupra celei a poporului roman (cărțile I–a V-a).

b) Zeii nu pot asigura credincioșilor lor viața veșnică (cărțile a VI-a–a X-a).

Partea a doua (caracter dogmatic, pozitiv): viziunea creștină asupra istoriei.

a) Întemeierea teologică a Cetății lui Dumnezeu, de la facerea lumii pînă la cădere (cărțile a XI-a–a XIV-a).

b) Istoria Cetății lui Dumnezeu inserată în cetatea pămîntească, de la Cain pînă în epocă (cărțile a XV-a–a XVIII-a).

c) Istoria viitoare: Judecata de Apoi (cărțile a XIX-a–a XXII-a).

---

[78] Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 31–43.

[79] Voi reveni asupra acestei chestiuni în partea a doua, pp. 261–270.

[80] *De Trinitate* 1, 2 (4), *ibid.*, c. 822: *sed primum secundum auctoritatem Scripturarum sanctarum, utrum ita se fides habeat, demonstrandum est. Deinde, si voluerit et adiuverit Deus, istis garrulis ratiocinatoribus... sic fortasse serviemus, ut inveniant aliquid unde dubitare non possint* etc. ... „dar în primul rînd trebuie arătat cum se prezintă dogma [Sf. Treimi] în conformitate cu autoritatea Sfintelor Scripturi. Apoi, dacă Domnul va voi și mă va ajuta, voi aduce poate un serviciu acestor critici guralivi, așa încît să afle și ei ceva de care să nu se mai poată îndoi".

[81] *Id.*, 8, 10 (14), c. 960.

[82] Augustin ne furnizează el însuși acest plan: *Retractări* 2, 43, *P.L.*, vol. XXXII, c. 647–648; *Cetatea lui Dumnezeu* 1, 36, *P.L.*, vol. XLI, p. 46; 10, 35, 4, c. 316; 11, 1 (sfîrșit), c. 317; și mai ales *Lettre Lambot*, ap. *Revue bénédictine*, 1939, p. 112, r. 10–22: cf. Deferrari-Keeler, *City of God, its Plan and Development*, pp. 117–126.

Și în acest caz, totul e coerent: combaterea păgînilor cerea o contraparte pozitivă[83]; iar, în partea întîi, era firesc ca polemica, așezată mai întîi pe plan politic, să fie adusă pe plan religios. Pornind de la necesitatea de a birui neliniștea pe care a produs-o în multe suflete devastarea Romei de către Alaric, Sfîntul Augustin ajunge pas cu pas să traseze o gigantică perspectivă a istoriei generale a lumii și a omenirii. Repet, nimic mai legitim, numai că această metodă a amplificării progresive îl împiedică pe autor să aibă *un* subiect net delimitat, făcîndu-l să trateze rînd pe rînd un șir de subiecte; ierarhizate prin raporturi lăuntrice, totuși distincte între ele. De unde, caracterul complex și uneori greu de urmărit al planului marii sale lucrări...

Augustin nu s-a prea preocupat nici aici să-și pregătească cititorul pentru ceea ce îl așteaptă. Pătrunzi în *Cetatea lui Dumnezeu* fără să cunoști adevăratele proporții ale edificiului. Încă de pe prima pagină, de la primul rînd, întîlnești, e drept, o formulare a subiectului[84], dar această definire — istoria trecută și viitoare a cetății cerești — nu se potrivește decît părții a doua a lucrării (a XI-a–a XXII-a). Expunerea se abate numaidecît, angajîndu-se în polemica împotriva păgînilor. La sfîrșitul primei cărți, subiectul e reamintit din nou, în aceeași formulare restrînsă[85]. Sfîntul Augustin adaugă apoi că mai are de spus cîteva cuvinte împotriva păgînilor, care pun nenorocirile abătute asupra Romei pe seama interzicerii cultelor închinate zeilor lor[86]; după care, generalizînd problema, trasează planul a ceea ce va forma obiectul cărților a II-a–a X-a[87]. Ciudat fel de a face introducerea la întinsele expuneri care urmează: toată această primă parte se înfățișează ca un gigantic *excursus*[88].

Dar să mergem mai departe: nu numai întocmirea generală, structura de ansamblu mi se par total discordante față de concepția noastră modernă

---

[83] După cum ne atrage atenția Sfîntul Augustin, *Retractări* 2, 43, 2, c. 648.

[84] *Cetatea lui Dumnezeu* 1, *praef.*, *P.L.*, vol. XLI, c. 13: *gloriosissimam civitatem Dei, sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae,... hoc opere... defendere... suscepi* „am luat asupră-mi... să apăr... prin această lucrare preamărita Cetate a lui Dumnezeu, atît în decursul acestor vremuri, cînd rătăcește printre necredincioși, hrănindu-se din credință, cît și în acea durată stabilă a sălașului veșnic".

[85] *Id.*, 1, 35 (sfîrșit), c. 46.

[86] *Id.*, 1, 36 (început), *ibid.*: *sed adhuc quaedam mihi dicenda adversus eos qui Romanae reipublicae clades in religionem nostram referunt qua diis suis sacrificare prohibentur* „dar încă mai rămîne să spun cîteva cuvinte împotriva acelora care pun distrugerea statului roman pe seama religiei noastre, pentru că ea interzice să se aducă sacrificii zeilor lor".

[87] *Id.*, *ibid.*, *commemoranda enim*... „trebuie amintite..." (= r. 2–4). *Postremo adversus eos*... „în cele din urmă împotriva acestora..." (= r. 5–10).

[88] Cf. la sfîrșitul acesteia (10, 32, 4, c. 316), unde Sfîntul Augustin face legătura cu cartea întîi: *deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum... exortu et procursu, et debitis finibus* etc. ... „apoi, deci, așa cum am făgăduit în prima carte... despre începutul și evoluția acestor două cetăți și despre cuvenitele lor sfîrșituri... etc."

despre compoziție, ci, într-o măsură și mai mare, modul în care Sfîntul Augustin realizează fiecare element al temei sale, modul în care construiește și dezvoltă fiecare expunere. Mai cu seamă în această privință, mulți vor fi de părere că el „compune defectuos". Să detaliem puțin[89].

Augustin, fără îndoială, nu pregetă să anunțe în mod explicit diviziunile temei sale. Aceste diviziuni acoperă uneori cîte o expunere de ansamblu ce poate să se întindă chiar și pe cîte zece cărți[90]. Cel mai adesea, este vorba de o expunere scurtă: de exemplu, el recurge la diviziune în expunerile sale didactice precum cele din *De doctrina christiana*, unde ea are un foarte accentuat caracter scolastic[91]. O folosește însă și ori de cîte ori vrea să limpezească o expunere complexă, de pildă în controversă, în momentul cînd respinge o acuzație a adversarului[92], sau în teologie, spre a introduce ordine și a face lumină într-o demonstrație anevoioasă[93].

---

[89] Cf. deja observațiile judicioase din Deferrari-Keeler, *City of God*, pp. 127–136.

[90] Astfel, în *Cetatea lui Dumnezeu* el dă subîmpărțirea primei părți (cf. p. 66, n. 2–3) și a celei de a doua (într-un mod foarte scurt, dar clar: 10, 35, 4, c. 316; 11, 1 [sfîrșit], c. 317; *de duarum civitatum... exortu et procursu* (sau *excursu*), *et debitis (finibus)* „despre începutul și evoluția... celor două cetăți și despre cuvenitele lor (sfîrșituri)"; cf. și 20, 30, 6, c. 708 (planul ultimelor două cărți); 21, 22, c. 735 (planul sfîrșitului cărții 21).

[91] În care am semnalat mai înainte (*supra*, pp. 28–29) un ecou al metodei gramaticianului.

[92] Bunăoară, în *Contra lulianum Pelagianum* 1, 1, (3) *P.L.*, vol. XLIV, c. 643 (e vorba de respingerea și întoarcerea acuzației de maniheism): *... nunc ergo... ita distribuam disputationem meam ut ostendam prius... Deinde monstrabo... Tertio loco... Postremo...* „așadar acum... astfel voi diviza expunerea mea ca să arăt mai întîi... Apoi voi demonstra... În al treilea rînd... În cele din urmă..."

[93] Bunăoară, în *De Trinitate* 2, 7 (13), *P.L.*, vol. XLII, c. 853 (*quaestio* privind teofaniile din Vechiul Testament) diviziunea complexă:

primum quaerendum est... „mai întîi trebuie cercetat..."
- utrum Pater... „dacă Tatăl..."
- an aliquando Pater... „dacă uneori Tatăl..."
- an sine ulla distinctione... „dacă fără nici o deosebire"

deinde... „apoi..."
- utrum ad hoc... „dacă la aceasta"
- an Angeli „dacă Îngerii"
- an ut ipsum corpus „dacă asemeni corpului însuși"

postremo videbimus... „în cele din urmă vom vedea..."
- utrum... mittebatur „dacă..." „era trimis"
- an missus non sit... „sau nu a fost trimis"
  - nisi cum... „decît atunci cînd..."
  - vel cum... sive... sive... „sau cînd" „sau... sau"

Am simplificat! *Utrum mittebatur* „dacă era trimis" din *postremo* „în cele din urmă" e însoțit de o *quaestio* „întrebare" subsidiară: *et si mittebatur quid inter illam missionem* „și dacă era trimis ceva în timpul acelei misiuni" etc.

O dată prezentată diviziunea, Sfîntul Augustin nu numai că-și dă silința să o respecte, ci se străduiește să o mențină prezentă și în mintea noastră: în momentul cînd abordează fiecare nou punct, el îl situează în cadrul planului propus[94]; aceste rememorări ale planului sînt deseori însoțite de o recapitulare care permite măsurarea drumului parcurs[95].

În sfîrșit, cu atît mai mult îi place ca, o dată terminată o expunere, să revină și, printr-un rezumat cît se poate de clar și de sobru, să evidențieze liniile generale, schița a ceea ce am terminat de citit, și să-i marcheze apăsat parcursul și etapele[96].

E limpede, Sfîntul Augustin își dă toată osteneala. Numai că toate aceste precauții se întorc adesea împotriva lui: la recapitulare, cititorul se miră de claritatea acesteia, pentru că descoperă dintr-o dată multe lucruri care, pe parcursul expunerii propriu-zise, i-au scăpat[97]. Pe de altă parte, cînd caută să urmărească diviziunile anunțate, simte că pierde firul, cu atît mai ușor cu cît Augustin neglijează adesea semnalele de avertizare, iar cititorul rămîne descumpănit, neștiind dacă pagina pe care o începe mai dezvoltă încă punctul al doilea sau a trecut deja la al treilea[98]. Expunerile lui Augustin au ceva fluid, lunecos, le lipsesc liniile de intersecție foarte exacte între planuri. Efortul de organizare pe care l-am menționat nu pătrunde în profunzime, în substanța însăși a operei. Compoziția ei seamănă cu concepția pe care o au unii despre ordinea din gospodărie: ei își îngrămădesc hîrtiile sau obiectele

---

[94] Să reluăm textul din *Contra Iulianum* (nota 92 de mai sus):

— *primam itaque partem distributionis meae... adverte* „observă... prima parte a diviziunii mele" (1, 2, [4], c. 643);

— *hoc enim me secundo loco disputationis meae demonstraturum esse promisi* „am făgăduit că voi arăta aceasta în partea a doua a dezbaterii mele" (1, 8 [36], c. 666);

— *nunc iam mihi aggrediendum est quod tertio loco posui dispositionis meae* „acum trebuie să încep ceea ce am stabilit pentru partea a treia a diviziunii mele" (2, 1 [1], c. 671).

Cf. și *Cetatea lui Dumnezeu* 5, 26, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 174; 6, *praef.*, c. 173 (pasajul de la primul la cel de-al doilea punct al primei părți).

[95] A se vedea modul în care Augustin realizează „distribuirea" chestiunii citate din *De Trinitate* (n. 93): după ce l-a tratat pe *primum*, el reamintește planul și recapitulează (2, 18 [35], c. 868); două rememorări la începutul părții a doua (3, *prooem.* 3, c. 869; 3, 1 [4], c. 870); la sfîrșitul acesteia (3, 11, [27], c. 886), o nouă recapitulare și anunțarea celei de a treia și ultime părți.

[96] Astfel, în *Cetatea lui Dumnezeu*, Sfîntului Augustin îi place să plaseze la începutul unei cărți recapitularea conținutului uneia sau a mai multor cărți anterioare: 2, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 47; 4, 2, c. 112–113; 18, 1, c. 559. Vezi și *De magistro* 7 (19–20), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1205–1207; *De Trinitate* 14, 1 (3)–2 (4), *P.L.*, vol. XLII, c. 1037–1038 și îndeosebi 15, 3 (5), c. 1059–1061 (rezumatul cărților 1–14).

[97] Astfel, în *De Trinitate* 14, 1 (3), c. 1037: definiția științei (*scientia*) degajată aici din discuțiile din cartea a 13-a este mult mai clară și mai netă decît cea dată dincolo (cf. *infra*, partea a treia, pp. 305–307).

[98] Astfel, în textul deja citat din *Contra Iulianum* (*supra*, n. 92 și 94), Sfîntul Augustin trece fără să ne avertizeze (așa cum a făcut pentru primele trei părți) de la partea a treia a diviziunii sale la cea de a patra: 2, 9 (31), c. 694–695.

mărunte în diferite sertare; la prima vedere, totul pare rînduit de minune, dar trageți sertarul și veți vedea toate de-a valma[99].

Încă ceva: expunerile nu sînt numai lipsite de un contur închegat, de claritate, dar nici măcar prea metodice nu sînt. Cînd se apucă să dezvolte o idee, Augustin nu știe să-și impună ducerea ei pînă la capăt, fără a se abate din drum. I se întîmplă să trateze cîte două subiecte deodată, întrețesînd temele în loc să le separe[100]. Îl vezi adesea cum abordează ideea, o părăsește, o reia; mintea lui face mereu salturi, lansează săgeți în diferite direcții, apoi reia firul întrerupt[101]. Alteori, nu se grăbește să-l reia, ci își prelungește excursul: de aici, plăcerea sa, uneori de-a dreptul dezagreabilă, pentru digresiuni[102]. De cum se ivește în treacăt o chestiune interesantă, Augustin se oprește în mod firesc și nu pregetă să o discute temeinic[103]. Rezultă de aici o atît de pronunțată încetinire a mersului expunerii, încît de foarte multe ori cititorul se afundă și uită care era obiectul principal al analizei întreprinse[104].

În sfîrșit — și aceasta face și mai sensibile defectele de mai înainte —, Sfîntul Augustin are o vădită predilecție pentru expunerile abundente, îmbelșugate, puțin prea încărcate, n-aș îndrăzni să spun chiar pentru prolixitate[105]. Cuvîntul *prolixus* n-are încă sub pana sa o nuanță peiorativă[106]; ba dimpotrivă, el înseamnă, conform uzului clasic: lung, amplu, cu o fericită conotație de plenitudine. Îl simți mulțumit ori de cîte ori i se oferă prilejul să se întindă, să

---

[99] Și în aceasta rezidă una din principalele cauze ale obscurității Sfîntului Augustin, ale dificultății pe care o simți uneori cînd vrei să-i înțelegi gîndirea strict și precis (acestei „fluidități" a compoziției voi avea prilejul să-i adaug și alte cauze, ce concură spre același efect: partea a doua, pp. 204–209).

[100] Cartea a noua din *De Genesi ad litteram* se preocupă în ansamblul său (3 [5]–19 [36], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 395–408) de două subiecte: *a)* crearea femeii; *b)* numele date de Adam animalelor. Cele două expuneri se împletesc între ele: *a)* 3 (5)–11 (19) + 13 (23) + 15 (26) și urm.; *b)* 12 (20) 22 + 14 (24–25).

[101] Astfel, în *De Trinitate* el semnalează dificultatea pe care o ridică textul I Cor. 1, 24 (6, 1 [1–2], *P.L.*, vol. XLII, c. 923–924), apoi o abandonează, iar mai încolo o reia (7, 1 [1–2], c. 931 și urm.).

[102] Deferrari-Keeler, *City of God*, p. 127.

[103] Un exemplu simplu: *Quaestiones in Heptateuchum* 5, 46, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 767–768: după ce întîlnește în explicarea *Leviticului* (25, 5) instituția *leviratului* și după ce o comentează, Sfîntul Augustin enunță și tratează pe larg problema celor doi tați ai Sfîntului Iosif și a concilierii textelor Matei 2, 16 cu Luca 3, 28.

[104] E ceea ce îngreunează lectura anumitor cărți din *De Trinitate* (cartea a 4-a, de pildă, sau cartea a 13-a, *ibid.*, c. 885–912, 1013–1036), alcătuite dintr-un șir de *excursus* grefate unele pe altele. Cititorul ajunge la capăt aproape fără să fi băgat de seamă că problema în cauză a fost între timp rezolvată.

[105] Poate că faptul acesta se vede cel mai bine în *Cetatea lui Dumnezeu*. Aici îl simțim deseori pe Sfîntul Augustin luat de valul belșugului său de cuvinte, incapabil, în pofida strădanțelor, să se stăpînească și să se limiteze: astfel, 22, 8, 20, *P.L.*, vol. XLI, c. 768.

[106] Sfîntul Augustin îl aplică, de pildă, de multe ori Predicii de pe munte: astfel, *De consensu evangelistarum* 2, 19 (43), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1098 (*... illo sermone prolixo, quem secundum Matthaeum in monte habuit Dominus* „...în acea amplă predică pe care, potrivit Evangheliei după Matei, Domnul a ținut-o pe munte").

zăbovească pe îndelete dinaintea cîte unei ample expuneri: *liberius atque prolixius* „mai liber și mai pe larg", și de altfel nici nu pregetă să o spună[107]. În idealul său de elocință, el acordă un loc important acestei bogății debordante a conceperii operei, un stil frumos neînsemnînd doar împodobit și bine întocmit, ci și fecund, *uber*, și nu sec, sărac, în latină *ieiunus*[108]...

Aceste remarci cît se poate de sumare și cu totul provizorii vor fi de-ajuns în așteptarea unei cercetări exhaustive și amănunțite asupra compoziției la Sfîntul Augustin, cercetare ce merită întreprinsă. Prin ele, am vrut doar să precizăm în mintea cititorului acea critică vagă despre care spuneam ceva mai înainte că se formulează adesea, conștient sau nu. Faptul o dată consemnat, rămîne să-l explicăm. Judecata de valoare, cu care m-am mulțumit pînă acum, trebuie depășită. Căci a spune că Sfîntul Augustin compune „defectuos" nu înseamnă într-adevăr nimic altceva decît a spune că nu compune ca noi. De ce? Răspunsul trebuie să fie complex și nuanțat. Fie-mi îngăduit și de data aceasta să fiu sumar, marcînd în două vorbe diversele direcții în care se pare că ar trebui să se îndrepte cercetarea.

I. Ar trebui mai întîi stabilit în care cazuri și în ce măsură aceste „defecte" de compoziție sînt, sau par să fie, voite. Voi avea prilejul mai încolo, în legătură cu *Dialogurile* de la Cassiciacum și cu *De Trinitate,* să explic împărțirea, în aparență șocantă, a acestor scrieri printr-o intenție bine definită[109].

II. În alte scrieri, fără a fi propriu-zis voite, aceste defecte au putut fi acceptate în vederea unui scop mai înalt. Cînd episcopul de Hippona scrie *Cetatea lui Dumnezeu* sau *Contra Iulianum,* el nu se gîndește în primul rînd să facă o operă de artă, ci se gîndește la binele sufletelor. Aceasta ar putea să explice faptul că se lansează atît de firesc în digresiuni care rup continuitatea discursului său; dacă problema întîlnită are — și ea are întotdeauna — valențe spirituale, el nu se simte îndreptățit să treacă mai departe înainte de a-i fi lămurit sau consolat pe aceia dintre cititori pe care ele ar fi putut să-i tulbure[110].

---

[107] *De Genesi ad litteram* 12, 1 (1), *ibid.*, c. 453: *iste autem duodecimus liber ea iam cura expeditus... liberius atque prolixius versabit de Paradiso quaestionem* „însă această a douăsprezecea carte, scutită de orice constrîngere... va trata, într-un mod mai liber și mai pe larg, problema Paradisului". Privitor la această „căutare a amplorii", cf. Balmuș, *Style*, pp. 204–234.

[108] *Contra Cresconium donatistam* 1, 16 (20), *P.L.*, vol. XLIII, c. 457: *quid enim* uberius *et ornatius id est eloquentius* „căci ce este *mai îmbelșugat* și mai ornat, adică formulat cu mai multă elocință..." (se opune, cf. *id.*, 1, 13 [16], c. 455 unei *dictio* ieiuna *et inordinata* „o exprimare *săracă* și dezordonată").

[109] Cf. *infra*, partea a doua, pp. 250–270.

[110] *De doctrina christiana* 4, 20 (39), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 107. Mă gîndesc aici la digresiuni din *Cetatea lui Dumnezeu* cum este cea din 1, 16–28, *P.L.*, vol. XLI, c. 30–41: Sfîntul Augustin se oprește la cazul delicat al violențelor suferite de vestale în timpul cuceririi Romei de către Alaric. El este pe deplin conștient de acest lucru, aducîndu-i și justificări, ca în *Cetatea lui Dumnezeu* 6, 12, c. 194; 7, *praef.*, c. 193. Cf. și textele antidonatiste grupate de Monceaux, *Histoire*, vol. VII, p. 264, n. 1.

III. Să ținem seama și de exigențele subiectului abordat. Anumite genuri par incompatibile cu o compoziție riguroasă, cu o construcție artistică. Comentariul unui text, fie că e vorba de explicarea Scripturii sau de combaterea unui adversar, se fragmentează negreșit în *quaestiones* autonome, unitatea cărții rămînînd formală și exterioară[111]. Tot așa, tratarea unei probleme teologice riscă mult să se fragmenteze într-o serie de teze elementare, de obiecții eretice care se cer expuse și respinse.

IV. Trebuie ținut seama și de condițiile în care lucrează episcopul de Hippona, împovărat de sarcinile aferente funcției sale[112]. Cum să ne mirăm că uneori compoziția lucrărilor are de suferit din această pricină? Nu o dată va fi fost nevoit să se grăbească, să improvizeze, neavînd timp să gîndească pe îndelete; acesta pare a fi cazul aproape al tuturor predicilor[113] și al multor scrieri polemice.

Cînd pornește să redacteze o lucrare amplă, de mari proporții, aceleași cauze acționează în sens invers și produc aceleași efecte: o aceeași scriere trebuie să rămînă în lucru ani lungi, mereu întreruptă și reluată[114]. Or, scrierile cel mai bine construite sînt cele concepute într-o intuiție unică și realizate dintr-o suflare. O lucrare ce se prelungește pe o perioadă îndelungată nu poate decît să reflecte indeciziile, revenirile și progresele adesea complexe ale gîndirii[115], metodă ce — o știe oricine — conduce la un plan prea amplu și la un stil difuz.

V. Mergînd mai departe, am ajunge, cred, să legăm compoziția lucrărilor lui Augustin de cerințele cele mai profunde, de trăsăturile cele mai personale ale geniului și sensibilității sale. El compune defectuos pentru că are multe idei, pentru că aceste idei nu sînt elemente cu contururi bine definite, ușor

---

[111] Rare sînt cazurile cînd Augustin își permite să nu urmărească pas cu pas textul pe care-l studiază sau cu care polemizează (astfel, *Contra Iulianum Pelagianum* 1–2, *P.L.*, vol. XLIV, c. 643 și urm. Cf. observațiile lui P. Monceaux, legate de absența compoziției în *Contra Faustum: Le manichéen Faustus de Milève*, ap. *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, vol. 43, 1, Paris, 1933, pp. 28–43 și, mai ales, p. 38.

[112] Cf. partea a treia, pp. 276–277, 295.

[113] Deferrari, *Augustine's Method of Composing Sermons*; Comeau, *Rhétorique*, pp. 39, 46.

[114] Este îndeosebi cazul scrierilor *De Trinitate* și *Cetatea lui Dumnezeu*, a căror compunere s-a prelungit timp de șaisprezece, respectiv treisprezece sau paisprezece ani (cf. Schanz, 4, 2, pp. 420, 422; 415, 418; de Labriolle, *Littérature*, p. 546).

[115] Trebuie ținut seama și de metoda de publicare, aceasta fiind făcută în mai multe reprize, pe grupuri de cărți (în cinci sau șase rînduri la *Cetatea lui Dumnezeu*: poate mai întîi cartea I singură sau în orice caz I–III, apoi IV–V, I–X, pe urmă, în sfîrșit, în întregime (Schanz, 4, 2, p. 418; West, ap. Angus, *Sources*, pp. 60–62); cel puțin în două rînduri la *De Trinitate*: I–XII, I–XV (Schanz, *ibid.*, p. 421) și la *De doctrina christiana* (*infra*, p. 273, n. 3): ceea ce le creează exegeților greutăți deosebite, cf. de pildă Gilson, *Introduction*, p. 286, n. 2.

de catalogat, ci sînt realități vii, care se avîntă tumultuos dincolo de zona obscură în care se săvîrșește misterul creației. Oare nu există un fel de opoziție ireductibilă între ordinea meticuloasă, prezentarea perfectă și gîndirea cu adevărat novatoare? Ideea pe care o gîndim cel mai clar nu este oare o idee aflată de mult în circulație, care a avut timp să fie mînuită și întoarsă pe toate fețele? Complexă întrebare, pe care doar o pun. Trebuie cel puțin să admitem că există o familie de spirite la care creația și viziunea sistematică se află în opoziție. Sfîntul Augustin e unul dintre ele.

Cea mai profundă tendință a spiritului său pare a fi simțul unității. Universul lui lăuntric este alcătuit astfel, încît nu poate gîndi în mod analitic și discursiv — condițiile cele mai importante ale unei compoziții ordonate. Cine n-a fost ispitit să facă o paralelă între el și Pascal? Univers ce gravitează în jurul unei idei unice, aceea de Dumnezeu izvor al oricărei lumini și al oricărui adevăr, univers atît de unificat, încît este greu ca, la cel mai mic demers al spiritului, o idee luată în discuție să nu evoce numaidecît, din aproape în aproape, și centrul, și întregul edificiu. De aici, caracterul tumultuos al gîndirii augustiniene, de aici neputința sa funciară de a-și impune limite precise, un plan bine definit, o expunere liniară...

VI. Punînd la socoteală toate acestea, rămîne încă — și spre asta aș vrea să-l îndrum pe cititor — să determinăm cauze mai generale și care nu mai țin de Augustin însuși, ci de pregătirea școlară pe care a primit-o, de tradiția literară pe care a moștenit-o.

În studiul său temeinic privitor la *Compoziția în lucrările filozofice ale lui Seneca*, Albertini a căutat să explice motivul pentru care și acest autor compune „defectuos"; după ce face referire la temperamentul lui Seneca[116], el evidențiază cauze ce țin de mediul cultural: legile genului adoptate de filozofia imperială, diatriba[117], gustul publicului pentru *recitatio* și retorică[118], în sfîrșit rațiuni mai profunde, valabile nu pentru o epocă anume, ci pentru Antichitate în întregul ei[119], tehnica însăși a travaliului intelectual: obiceiul citirii cu glas tare; și mai des încă, al ascultării unei persoane care citește cu glas tare; apoi, faptul că aceasta ține în mîini un *volumen* a cărui structură împiedică ea însăși revenirea, recitirea sau parcurgerea fugitivă a textului; compoziția devine, în consecință, evanescentă, mai puțin evidentă[120].

Tocmai în această direcție ar trebui continuate cercetările. Tot ceea ce Albertini a scos în evidență la Seneca este valabil și pentru Augustin, căci sînt cu prisosință de subliniat continuitatea, omogenitatea tradiției culturale

---

[116] Albertini, *Composition*, pp. 299–304.

[117] *Id.*, pp. 304–312.

[118] *Id.*, pp. 312–314.

[119] Albertini relevă pe bună dreptate că acest defect de compoziție era comun tuturor marilor autori din Antichitate, Platon, Cicero, Titus Livius, Tacit: *id.*, pp. 314–315, 318–323.

[120] *Id.*, pp. 314–318.

antice. E drept că, *volumen*-ul a cedat locul *codex*-ului, dar această transformare tehnică nu apucase încă să-și ofere toate roadele; deprinderile mentale dobîndite în decursul atîtor secole nu fuseseră întru nimic modificate.

Augustin compune defectuos pentru că anticii, în mod general, nu acordau compoziției atenția ce i se acordă îndeobște astăzi, să zicem în Franța. Nu numai diatriba era refugiul unei compoziții dezordonate, ci toată literatura imperială, și nu vorbim aici de o generație anume, ci de o întreagă civilizație. De acea educație pe care în totalitatea ei literații, autori și public, o căpătau la școala retorului. Putem preciza: enunțarea unei diviziuni părea cam prea școlărească. Ea era admisă în învățămînt, într-o expunere ceva mai austeră; în ea, se simțea însă tipicul gramaticianului, și trecuse multă vreme de cînd nu se mai practica într-un discurs cu adevărat artistic[121].

Grija de a rămîne riguros la subiect, așa cum recomandă gustul de astăzi, nu îi frămînta pe cei din vechime. Și aceasta chiar pînă acolo, încît considerau digresiunea drept un demers normal al spiritului, retorii făcînd din ea una dintre părțile principale ale discursului și formulînd pentru ea reguli, întocmai ca pentru exordiu, narațiune sau perorație[122]. Căci Augustin nu e singurul care dă termenului *prolixus* un sens mai degrabă pozitiv. El este, în această privință, moștenitorul întregii școli antice. Începînd de la Cicero, autorii se feresc mai cu seamă de o expunere prea seacă; scurtimea era în mod normal socotită un defect[123]. Se știe ce rol juca la marele orator preocuparea pentru *copia verborum* „belșug de cuvinte", pentru abundență, gustul său pentru metodele de amplificare, de „generalizare a cauzei"[124], gust primejdios, care generează ușor un discurs difuz, și prolix în sensul modern al cuvîntului. Retorica tradițională e cea care i-a dat lui Augustin acest gust al complexității cam stufoase: să nu ne arătăm prea mirați. *De gustibus*... Oare idealul francez de claritate și rigoare nu e și el relativ?

V

Să trecem în sfîrșit la *elocutio*: care a fost influența retoricii asupra stilului Sfîntului Augustin? Aici, ne putem mișca mai ușor, întrucît, după cum am menționat înainte, numeroase lucrări au fost consacrate explorării mai multor aspecte ale acestei chestiuni, pe care, fără s-o fi epuizat încă, au clarificat-o destul de mult. Mă voi mărgini să strîng laolaltă principalele lor rezultate, generalizînd la nevoie concluziile parțiale la care au ajuns.

---

[121] Obiceiul a fost părăsit începînd din epoca lui Seneca Retorul, *Controversiae* I, *praef.*, 21.

[122] Cf. Laurand, *Manuel*, Ap. 2, 24.

[123] Cicero, *Brutus* 50: *brevitas autem laus est interdum in aliqua parte dicendi, in universa eloquentia laudem non habet* „căci concizia este uneori lăudabilă într-o anumită parte a discursului, dar nu-i de lăudat în elocință în general".

[124] Cicero, *De oratore* 3, 104–108; *Orator* 44–49; 125–127 etc. ...

Las deoparte principiile foarte generale și de valoare perenă privind claritatea, adaptarea stilului la subiect, la genul elocinței etc. Restul poate fi grupat în trei puncte principale: corectitudine, ritm, figuri de stil.

I. E suficient să frunzărești tratatele lui Cicero pentru a constata importanța pe care retorica școlară o atribuia corectitudinii gramaticale a stilului, *latine loqui* (sau *dicere*), *bene latine loqui*[125]. Și sub acest aspect, tradiția s-a dovedit foarte conservatoare; preocuparea pentru corectitudine nu era mai puțin prezentă la retorii din perioada imperiului[126].

Ce se înțelegea, la drept vorbind, prin asta? Chestiunea nu se punea în Occident în același fel ca în ținuturile grecești. Se știe în ce direcție au mers strădaințele celei de a doua sofistici, ale retorilor greci din perioada imperială: idealul lor de corectitudine era definit prin *aticism*, înțeles nu în sensul larg, pe care i-l dau modernii, al unei estetici generale de măsură, eleganță și finețe[127], ci în sens strict gramatical: e vorba de un efort de desprindere de limba comună, de κοινή, spre a restabili în puritatea-i semantică și morfologică dialectul atic, limba literară a marilor clasici atenieni[128].

Pentru latini, problema era mai puțin de a căuta, cît de a conserva, de a păstra limba latină în forma pe care i-o conferise tradiția marilor prozatori ai generației ciceroniene.

Să fim însă bine înțeleși: dacă citim preceptele pe care Cicero căuta deja să le impună contemporanilor săi, constatăm că pentru el corectitudinea e înainte de toate o chestiune de *vocabular*, și nu de morfologie sau de sintaxă. Sfaturile sale se referă în principal la alegerea cuvintelor, *elegantia*, care trebuie selecționate cu grijă, nefolosindu-le decît pe cele omologate în practica vorbirii îngrijite, evitînd neologismele, arhaismele, termenii tehnici sau familiari[129]. În această concepție îngustă despre *latine dicere*, percepem ecoul deprinderilor căpătate la gramatician, care, am văzut[130], neglija și el, în sistemul lui de predare, studiul sintaxei.

---

[125] Bunăoară, în judecățile formulate de Cicero asupra vechilor oratori romani, *Brutus* 108, 109, 210, 228, 259 și îndeosebi 253, 258.

[126] Un exemplu: Apuleius, *Florida* 9, 7, adresîndu-se publicului unei conferințe filozofice: *qui enim vestrum mihi unum soloecismum ignoverit? Qui vel unam syllabam barbare pronuntiatam donaverit? Qui incondita et vitiosa verba temere quasi delirantibus oborientia permiserit blaterare?* „căci, într-adevăr, care dintre voi mi-ar ierta un singur solecism? Cine ar trece cu vederea o singură silabă pronunțată greșit? Cine ar tolera din parte-mi să bîlbîi fără rost cuvinte vulgare și urîte precum cele emise de niște oameni care au luat-o razna?"

[127] Cf. Puech, *Histoire de la littérature grecque*, 3, p. 316: „gustul era mai puțin riguros în secolul al IV-lea în materie de stil decît în materie de limbă".

[128] Schmidt, *Der Atticismus*, 1, 192 și urm., și precizările lui Boulanger, *Aelius Aristide*, pp. 104–108.

[129] Cf. îndeosebi *De oratore* 3, 149–170; *Orator*, 149–162; *Partitiones oratoriae* 16: toate aceste sfaturi privesc studiul cuvintelor considerate izolat. Pentru o concepție mai largă despre corectitudine, *De oratore* 3, 37–47.

[130] *Supra*, pp. 27–28.

Trebuie să avem prezentă în minte această concepţie cînd judecăm corectitudinea latinei augustiniene. Sintaxa ei se abate uneori mult de la regulile clasice. Caracterul ei variază, de altfel, după genul operelor: în scrierile mai îngrijite, cele care se adresează publicului cult, Sfîntul Augustin rămîne destul de fidel uzului clasic; aici, el nu se îndepărtează mai mult decît o fac mulţi scriitori imperiali, oricum mult mai puţin decît oricare dintre contemporanii săi[131]. În *Predici*, dimpotrivă, se îndepărtează mai mult; acceptînd evoluţia spontană a limbii, el adoptă „sintaxa populară a latinei vorbite în secolul al V-lea", care, printr-o seamă de trăsături, o vesteşte deja pe cea a limbilor romanice[132].

Vocabularul Sfîntului Augustin, dimpotrivă, continuă să rămînă mult mai apropiat de tradiţia clasică[133]: neologismele sînt la el puţine, toate creaţiile lui fiind de altfel aliniate la spiritul limbii[134]. Acest vocabular e, fără îndoială, departe de o puritate desăvîrşită şi totdeauna conformă uzului ciceronian. Din mai multe motive. Mai întîi, eforturile şcolii şi ale „clasicilor" n-au izbutit să împiedice ca asupra limbii literare să se exercite o anumită influenţă modernă, astfel încît în decursul secolelor multe cuvinte pe care Cicero nu le-ar fi acceptat în discursurile sale au dobîndit la literaţi drept de cetăţenie[135].

Pe de altă parte, a fost creştinismul. De la primii traducători ai Bibliei şi pînă la generaţia lui Augustin, creştinii de limbă latină au avut timp să creeze un limbaj tehnic[136] în care intrau un mare număr de accepţiuni şi de cuvinte noi, ce slujeau la exprimarea a tot ceea ce creaseră nou liturghia, teologia, disciplina, viaţa lăuntrică creştină. Bineînţeles, Sfîntul Augustin n-a pregetat să le folosească[137].

Exceptînd însă acest plan tehnic, el pare să fi înclinat mai degrabă spre reprimarea acestei evoluţii a limbii, apropiindu-se cît mai mult de tradiţia clasică. Rămîne foarte prudent, nu părăseşte niciodată tonul literar, nici chiar în operele sale cele mai familiare. Vom vedea de altfel mai încolo că, deşi în teorie se va elibera de sub tirania corectitudinii, Sfîntul Augustin nu-şi va îngădui niciodată în practică libertăţile la care pare să fi consimţit în teorie[138]. În ce-l priveşte, nu-şi permite niciodată vreun barbarism[139]; şi nici măcar nu riscă să utilizeze ca atare vreun cuvînt străin limbii literare[140]. Dacă se

---

[131] Colbert, *Syntax*, pp. 99–101 (despre *Cetatea lui Dumnezeu*); Arts, *Syntax*, pp. 126–127 (despre *Confesiuni*).

[132] Régnier, *Latinité*, p. XII, 39–88; 149–156; Comeau, *Rhétorique*, p. 12.

[133] Régnier, p. 1; Balmuş, *Style*, pp. 67–68, 92–94, 315.

[134] Régnier, p. VII; Balmuş, pp. 33–82.

[135] Régnier, pp. 5–11; Parsons, *Vocabulary*, partea I; Balmuş, pp. 22–91, 272–277; Hřdlicka, *Late Latin Vocabulary*; Mohrmann, *Sondersprache*, pp. 231-236.

[136] Nu vreau să abordez aici în toată generalitatea problema pusă de Schrijnen (*Charakteristik des altchristlichen Latein*): nu reţin decît „cristianismele nemijlocite".

[137] Régnier, pp. 11–14; Balmuş, pp. 83–92 (*passim*); Comeau, pp. 77 şi urm.; Mohrmann, pp. 69–164.

[138] Mai încolo, discut chestiunea detaliat, partea a treia, pp. 427–429.

[139] Cf. partea a treia, p. 429, n. 94.

[140] Deferrari, *Sermons*, p. 218.

întîmplă să introducă în text vreunul, o face de dragul unui efect comic, avînd în acest caz grijă să ia față de cititor precauțiile necesare pentru a se elibera de răspundere[141].

II. Orice proză artistică are un ritm, dar retorica antică își făcea un ideal anume din „cadența oratorică" și recomanda în mod special un anumit număr de procedee[142]. A aplicat Sfîntul Augustin aceste procedee? Să le reținem doar pe cele mai caracteristice: constatăm că recurge foarte des la cele trei tipuri de construcție numite, după numele inventatorului lor, figuri gorgianice: ἰσόκωλα „perioadă (oratorică) formată din membre egale", ἀντίθετον „antiteză", ὁμοιοτέλευτον „homeoteleuton, similitudine a desinențelor a două sau mai multe membre de frază consecutive", tipuri recomandate și de Cicero[143], dar de care retorica imperială a uzat și abuzat mult mai mult decît el.

Sfîntul Augustin recurge la ele constant: în acele opere ale sale pe care le-a migălit cel mai puțin și unde arta e cea mai spontană — *Predicile*; în operele cele mai austere, precum *De Trinitate*, unde preocuparea pentru artă poate fi socotită pe drept cuvînt absentă; constatări interesante, care atestă cît de intim asimilase tehnica retorului. Șirurile de mici fraze de aceeași lungime și cu ritm întru cîtva paralel, numite ἰσόκωλα, sînt la el foarte frecvente (mai cu seamă τρίκωλον, frază formată din trei elemente de acest fel)[144]; s-a spus despre ele că „echivalează cu o iscălitură, permițînd criticului să recunoască *Predicile* lui Augustin"[145].

Lucrul e valabil mai ales cînd ele sînt asociate celei de a treia figuri, numită ὁμοιοτέλευτον, cînd paralelismul dintre κῶλα este subliniat prin asonanță sau rimă, procedeu la care Sfîntul Augustin revine neîncetat (de 4 254 de ori numai în *Sermones ad populum*[146] și în scrierile cele mai diverse)[147]. Cît despre antiteze, folosirea lor de către Augustin e atît de

---

141 În *De beata vita*, Monica a riscat în glumă cuvîntul popular *caducarii*; Augustin îl înregistrează, însă traducîndu-l (2 [16], *P.L.*, vol. XXXII, c. 967: *quo nomine vulgo apud nos vocantur quos comitialis morbus subvertit* „termen prin care la noi, în popor, sînt numiți cei care suferă de epilepsie"). Mai încolo (3 [19], c. 969), Nebridius îl reia la rîndul său, dar tot cu precauție: *vulgari quidem et male latino, sed aptissime sane ut mihi videtur, verbo caducarius nominatus est* „i s-a dat numele de *caducarius* [cel care cade], cuvînt, ce-i drept, neliterar și vulgar, dar, pe cît îmi pare, foarte nimerit". Aceeași observație privind *Colloquialisms* adunate de Baxter și extrase din *Sermones*; lista lor ar putea fi ușor lungită: *Predica* 25, 3, 3, *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 168; *Quaestiones in Heptateuchum* 7, 56, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 824.

142 Cf. îndeosebi Cicero, *De oratore* 3, 173–198; *Orator* 164–236.

143 *Orator* 164–165.

144 Norden, *Antike Kunstprosa*, 2, p. 621; Comeau, *Rhétorique*, pp. 11–12, 45–50.

145 Comeau, *Rhétorique*, p. 49.

146 După Barry, *Augustine the Orator*, p. 256; cf. și Comeau, *Rhétorique*, p. 54–57; și în mod general Régnier, p. 121; Norden, *Antike Kunstprosa* 2, p. 621.

147 Bunăoară, în *De Trinitate* 4, 2 (4), *P.L.*, vol. XL, c. 889; 4, 19 (25), c. 905; 10, 9 (12), c. 980; etc. ... Ultima frază din *De Genesi contra Manichaeos* cuprinde trei ἰσόκωλα ὁμοιοτέλευτα (2, 29 [43], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 220): cf. tiradele din Shakespeare terminate printr-un distih rimat.

statornică, încît depășește simplul procedeu ritmic și devine o formă logică, unul dintre tiparele esențiale în care se închide gîndirea sa[148].

Pentru antici însă, *summum*-ul artei în materie de ritm rezida în rînduirea armonioasă a cadențelor frazelor, în acele *clausulae* ale căror forme le-au codificat cu grijă. Sfîntul Augustin știa de existența acestor procedee și ne spune chiar că nu va omite să le folosească[149].

În ce măsură confirmă practica sa această declarație? În pofida numărului mare de lucrări consacrate acestei probleme[150], este încă prematur să se tragă concluzii. Se știe de unde vine complexitatea ei[151]. În epoca Sfîntului Augustin, alături de *clausulae* clasice, bazate în esență pe o combinație de silabe lungi și scurte, se dezvoltase, sub influența accentului de intensitate, folosirea de *clausulae* care nu mai erau metrice, ci ritmice, bazate pe combinări de silabe accentuate și atone (ceea ce va deveni *cursus*-ul medieval).

La Augustin, se întîlnesc ambele tipuri. Încă din Evul Mediu, a fost remarcat rolul pe care-l joacă la el „stilul isidorian" (*responsio* a lui Cicero): finaluri de frază simetrice, avînd cuvinte de aceeași lungime și accentuate la fel, un gen de ὁμοιοτέλευτον ritmic[152]. Găsim însă la el și multe alte forme de *clausulae* ritmice.

Clausulae strict metrice sînt mult mai puțin frecvente; fără îndoială, din pricină că aceste aranjamente rafinate necesitau o deosebită grijă, neputînd fi realizate, ca figurile gorgianice, fără un efort conștient. Or, în cea mai mare parte, operele lui Augustin, prin caracterul lor și prin circumstanțele în care au fost scrise, ies din domeniul „literaturii" propriu-zise, în ele un asemenea efort neputînd fi făcut. *Cetatea lui Dumnezeu* face însă excepție: în ea, a fost identificat un mare număr de *clausulae* regulate[153], lucru explicabil prin faptul că de astă dată e vorba de o operă de artă cu caracter oratoric; urmărind în mod special să se adreseze mediului cult, Sfîntul Augustin a dat aici o deosebită atenție stilului, dorind ca și literatul cel mai rafinat să găsească plăcută lectura cărții[154].

---

[148] Studiu bun (întemeiat pe *Tractatus in Iohannem*) în Comeau, *Rhétorique*, pp. 61–65.

[149] *De doctrina christiana* 4, 20 (41), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 109; și textele adunate de Laurand, *Théorie du cursus*.

[150] De la Norden, *Antike Kunstprosa*, 2, pp. 948–949, la di Capua, *Ritmo prosaico in S. Agostino*, pp. 629 și urm. (cf. p. 644, n. 1 la bibliografia chestiunii): în pofida întinderii și a preciziei acestui din urmă studiu, mai rămîn destule de făcut (cf. recenzia lui Nicolau, ap. *REL*, 1932, pp. 487 și urm.).

[151] Cf. Nicolau, *Origines du cursus* și celelalte lucrări la care el trimite.

[152] Régnier, pp. 122–123; Nicolau, pp. 26–27; Balmuș, p. 314.

[153] Bornecque, *Clausules*, pp. 379–384; Reynolds, *Clausulae*, îndeosebi pp. 10–11; Balmuș, pp. 307–314; di Capua, pp. 705–721. Deși nu lipsesc din ea nici clauzulele ritmice: ceva mai puțin de 10 din 100, după constatările lui di Capua.

[154] Despre starea de spirit a cititorilor *Cetății lui Dumnezeu*, avem un bun document într-o scrisoare a vicarului Africii, Macedonius, păstrată în corespondența lui Augustin (*Scrisoarea* 144, 2, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 666); pe lîngă știința autorului, Macedonius laudă plăcerile elocinței, *facundiae iucunditatem* „farmecul elocinței": pentru astfel de oameni cizela Augustin clauzulele.

III. Rămîn în sfîrșit figurile de stil: constatăm și aici că Augustin e atît de familiarizat cu toate rețetele școlii, încît le aplică neîncetat și fără un efort deosebit. S-ar putea recopia un manual de retorică ilustrîndu-i toate regulile printr-o masă de exemple luate din cele mai diferite opere ale Sfîntului Augustin[155]. Toți cititorii săi au remarcat jocurile de sunete, șirurile de cuvinte la care sonoritatea primează, *concetti* în care se complace: el nu face atunci decît să pună în aplicare procedeele verbale catalogate sub numele de *figuri lexicale.*

Au fost remarcate în particular[156] numeroasele „jocuri de cuvinte", „calambururile" pe care lui Augustin îi place în mod constant să le pună la bătaie, procedeu cu care s-a obișnuit pînă într-atît, încît îl folosește și cînd nu vrea să glumească, în operele sale cele mai serioase, în pasajele cele mai emoționante[157]: este cel mai adesea efectul recurgerii la una dintre figurile catalogate de *grammaticus* — *paronomasia* sau *adnominatio*[158].

La fel de frecvent recurge și la „figurile retorice", la structurile oratorice pe care meșteșugul retorului l-a învățat să le cunoască, să le clasifice și să le pună în aplicare. Nici aici nu există vreuna care să nu revină mai mult sau mai puțin frecvent: interogația patetică[159], prosopopeea[160], ironia[161], gradația sau κλῖμαξ[162], tot arsenalul școlii!

Nu stărui mai mult asupra acestor fapte bine știute; după cum se vede, în măsura în care aplicarea lor nu reclamă un efort prea conștient, toate procedeele retoricii tradiționale sînt adoptate din belșug de către Augustin.

---

[155] Este aspectul pe care l-a urmărit, sprijinindu-se pe *Predici*, Barry, *Augustine the Orator*, pp. 21–195. Cf., pentru *Confesiuni* și *Cetatea lui Dumnezeu*, Balmuș, pp. 109, 120–123, 244–271, 299–307; pentru *Scrisori*, Parsons, *Vocabulary*, partea a doua.

[156] Régnier, pp. 116–118 (*Predici*), Balmuș, pp. 292 și urm. (*Confesiuni*, *Cetatea lui Dumnezeu*), Comeau, pp. 66–69 (*Tractatus in Iohannem*); Mohrmann, *Wortspiel (Predici)*.

[157] De pildă, în *Confesiuni* relatarea scenei din grădină (8, 12 [29], p. 200 Lab.): *arripui* „am surprins", *aperui* „am desprins" (semnalat de Harnack, *Höhepunkte in Augustins Konfessionen, Reden und Aufsätze*, Neue Folge, 3, p. 90, nr. 3). Cf. și *Confesiuni* 7, 9 (15), pp. 160–161 Lab. (Henry, *Plotin et l'Occident*, pp. 98–99).

[158] Mohrmann, *Wortspiel*, pp. 43 și urm. Nu vreau să zăbovesc asupra altor figuri; iată o metaforă care depășește în îndrăzneală tot ce se poate găsi mai bun în secolul al XVII-lea francez: *Contra Iulianum Pelagianum* 3, 13 (26), *P.L.*, vol. XLIV, c. 715; *puto quod ipsum libri tui atramentum erubescendo convertetur in minium* „ cred că pînă și negreala (cernelii) cărții tale, făcîndu-mă să roșesc, s-ar schimba în chinoroz"! Roșește trădătorul! Ca toate scrierile polemice, *Contra Iulianum* conține multă retorică verbală: cf. 1, 4 (12), c. 647; 1, 8 (38), c. 667; 5, 2 (5), c. 785 etc. ...

[159] De pildă, în *Cetatea lui Dumnezeu* 3, 22, *P.L.*, vol. XLI, c. 103–104; *Scrisoarea* 34, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 132; pentru exemple extrase din *Tractatus in Iohannem*, Comeau, *Rhétorique*, pp. 8–10.

[160] *Cetatea lui Dumnezeu* 2, 13, *P.L.*, vol. XLI, c. 67; vezi și Comeau, *Rhétorique*, pp. 7–10.

[161] De pildă, *Scrisoarea* 50, 118 îndeosebi, 1 (3), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 191, 433.

[162] Comeau, *Rhétorique*, p. 17.

Mai puțin sensibili decît autorii din vechime la efortul artistic, infinit mai neîncrezători decît ei față de tot ce are iz de procedeu, sîntem predispuși să ne manifestăm nemulțumirea și să-i reproșăm toate acestea. Trebuie să avem grijă însă să nu dăm dovadă de o îngustime de simț estetic. Căutare de efect se găsește, de bună seamă, la Sfîntul Augustin, chiar cu o bună doză de artificial și de arbitrar. Nu neg că, în stilul său, ca și în întreaga cultură antică a decadenței, există scleroză, monotonie; în sine însă, toate acestea sînt legitime[163]. Admitem în mod firesc ca poezia să se supună regulilor nu mai puțin artificiale ale versificației; atunci de ce să ne scandalizăm dacă cei din vechime au conceput o proză artistică în care au căutat să realizeze, pe căi asemănătoare, o frumusețe paralelă cu cea a versurilor?

Pe de altă parte, dacă aplicarea acestor reguli de către Augustin ne obosește prin repetiția ei obstinată și pare să meargă pînă la abuz, n-avem decît să-i comparăm stilul cu tendințele generale, cu moda literară din epoca lui: vom avea surpriza să constatăm că, oricît de însemnat ar fi locul pe care-l ocupă la el retorica, ea este aici mult mai puțin tiranică, mult mai modestă decît la media literaților contemporani cu el. Există la Augustin, după cum vom avea prilejul să arătăm și să explicăm[164], o reacție împotriva retoricii triumfătoare. Ne rezervăm dreptul să fim de părere că n-a dus această reacție destul de departe: să ne amintim însă, înainte de a-l blama pentru asta, cît este de greu să te descătușezi de tiparele culturale pe care tinde să le impună mediul contemporan...

---

[163] Folosesc aici o observație a lui Nietzsche, *Rhetorik*, ap. *Gesammelte Werke*, vol. V (München, 1922), pp. 297–299, reluată de Harnack, *Augustin, Reflexionen und Maximen*, p. VIII; cf. de Labriolle, *Introducere* la *Confessions*, p. XXXI; Balmuș, *Étude sur le style*, p. 236; Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 246–249.

[164] *Infra*, partea a treia, pp. 411 și urm.

Un literat al decadenței

I. Idealul omului cult rămîne vechiul ideal al oratorului. — II. Efectele decadenței: cultura are un caracter scolastic. — III. Și o înfățișare mondenă.

I

Așa arată educația primită de Sfîntul Augustin, acestea sînt elementele pe care ea le-a furnizat culturii sale. Rămîne să vedem — și cu aceasta trecem de la „cultura" pregătitoare la „cultura" în sens generalizat — cum s-au grupat toate aceste elemente spre a forma un tip de viață intelectuală. O dată cu încheierea procesului de instruire, ce era, așadar, omul cultivat? Care-i era idealul?

Acest ideal, o știm, se definește printr-un singur cuvînt: *oratorul*[1]. Pentru Augustin și contemporanii săi, omul cult se distingea înainte de toate prin elocință, era un *vir eloquentissimus*[2].

Ideal străvechi: cu opt secole în urmă, era deja idealul atenienilor din epoca lui Isocrate, ba chiar și a lui Pericle[3]. Fără îndoială că, în decursul unei atît de lungi și glorioase istorii, condițiile practice ale realizării sale nu puteau să nu sufere schimbări. Acest ideal se ivise din condițiile vieții politice în democrația greacă din secolul al V-lea și din rolul de prim-plan care

---

[1] Seeck, *Untergang der antiken Welt*, 4, p. 169; cf. de altfel întregul capitol, care oferă o excelentă analiză istorică a chestiunii noastre, pp. 168–204; Stein, *Spätrömisches Reich*, 1, pp. 248–251.

[2] A se vedea, spre exemplu, *Scrisoarea* 138, 4 (19), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 534: *Apuleius... et liberaliter educatus magnaque praeditus eloquentia* „Apuleius... care a avut o educație aleasă și era și înzestrat cu un deosebit talent oratoric"; și, în aceeași *Scrisoare* 1 (1), c. 525: *illustri viro et eloquentissimo, nobisque dilectissimo Volusiano* „ilustrului și talentatului orator, celui cu deosebire drag nouă, Volusianus". În aceeași epocă, în ținuturile grecești Libanius exclama: „dacă pierdem elocința, prin ce ne vom mai deosebi de barbari!" (*Scrisoarea* 369, 9, Foerster). Cf. celebra apreciere a lui Diodor din Sicilia (1–2, 5–6): elocința le-a dat elenilor (oamenilor civilizați) putința de a-i întrece pe barbari; prin ea, oamenii învățați s-au putut înălța deasupra celor lipsiți de învățătură. Arta imperială alege în mod firesc tipul oratorului pentru a simboliza cultura: cf. studiul meu Μουσικός ανήρ, pp. 199–200, 209–230.

[3] *Supra*, pp. 20–23.

revenea în ea cuvîntului rostit în tribunale și în adunările cetățenești[4]. Efortul celor două generații — a sofiștilor și a lui Isocrate — a avut drept rezultat conștientizarea acestui ideal și organizarea mijloacelor practice destinate realizării lui: tehnica artei oratorice, educație și învățămînt concepute în consecință; în sfîrșit, transferînd practica spontană pe plan pur artistic, crearea, alături de elocința judiciară și de cea deliberativă, a unui al treilea „gen"[5], elocința de ceremonii sau *epidictică*, discursul artistic.

Aceste cadre generale aveau să dăinuie pînă la sfîrșitul Anchității, însă în practica reală se vor simți repercusiunile prefacerilor politice. În ținuturile grecești, absolutismul monarhiilor elenistice a redus curînd eficacitatea socială a elocinței; idealul și cultura oratorice s-au menținut, așa cum se știe, dar caracterul lor a devenit de acum dacă nu artificial, în orice caz gratuit; un singur gen de elocință din cele trei a supraviețuit — elocința de ceremonii. Dacă mai tîrziu, sub imperiul roman, retorii celei de a doua sofistici au dobîndit din nou un anumit rol politic, lucrul acesta s-a petrecut pe o cale cu totul indirectă: datorită respectului nutrit de mediile oficiale față de arta lor și de valoarea ei estetică, cetățile aveau interesul să desemneze retori ca mijlocitori pe lîngă guvernatorul roman sau pe lîngă împărat[6]...

La Roma, cultura oratorică a găsit la început, în *forum*-ul Republicii, condiții politice analoge celor de la originile sale, recăpătîndu-și întreaga însemnătate. Personalitatea lui Cicero are și în raport cu acest moment valoare de simbol: la el, întocmai ca la primii oratori atici, elocința e înainte de toate o activitate practică; preocupările estetice nu-i sînt de bună seamă străine, dar ele nu constituie unica finalitate a artei sale, care este înainte de toate arta unui avocat și a unui orator politic[7]. Poate că iluziile pe care el și le făcea cu privire la eficacitatea cuvîntului erau întru cîtva exagerate (istoria Romei din vremea lui nu corespunde nici pe departe idealului lui Cicero, acela ca Republica să fie călăuzită de sfaturile unui bun vorbitor), dar fapt e că arta discursului, prin gloria și foloasele pe care i le-a adus, i-a permis lui Cicero, *homo novus* „om nou (fără strămoși de rang înalt)" și provincial, să facă o carieră cu adevărat strălucită și să ajungă în avanscena vieții politice[8].

Imperiul avea să dea însă elocinței romane o lovitură la fel cu cea pe care o primise cu patru veacuri mai înainte elocința greacă; împinsă în afara vieții publice, ea a trebuit să se resemneze să nu supraviețuiască decît pe plan școlar și pe cel al artei. Un fapt simbolic: în chiar momentul închiderii

---

[4] Cf. Robin, *Pensée grecque*, pp. 158–159, 166–168.

[5] Acesta e termenul tehnic: de pildă, Cicero, *Partitiones oratoriae* 10 și 70; *Topice*, 91 etc. ...

[6] Boulanger, *Aelius Aristide*, pp. 55–56, 341 și urm.

[7] Genul epidictic, pe care de altfel nu l-a practicat niciodată, era pentru el un gen inferior: *De oratore* 2, 341.

[8] Cf. lucrarea mea *Défense de Cicéron*.

forum-ului, Asinius Pollio deschidea prima sală de conferințe și inaugura acel gen de declamație, de recitare publică, ce avea să devină refugiul elocinței[9].

Din acel moment, întocmai ca în ținuturile grecești, arta oratorică în sens strict se identifică cu elocința de ceremonie: conferințe mondene, discursuri oficiale (Pliniu cel Tînăr inaugurează în anul 100 arta panegiricului), discursuri sau poeme prezentate în cadrul unor concursuri literare, iată ce trece în prim-plan. Elocința judiciară supraviețuiește, de bună seamă, dar, în timp ce funcția practică pe care o avea îi conservă o anumită favoare, ea își pierde treptat[10] valoarea culturală și, concurată de elocința epidictică, iese puțin cîte puțin din domeniul artei.

Cariera laică a Sfîntului Augustin ne oferă o mărturie limpede despre ceea ce reprezenta în practică această elocință, rămasă teoretic centrul oricărei culturi. Succesele școlare ale lui Augustin și stăpînirea artei oratorice îi deschideau în mod direct două căi: a avocaturii și a profesoratului[11]. Acestea erau însă activități practice lipsite de strălucire. Din punct de vedere cultural, contau mai ales manifestările elocinței de ceremonie. Îl vedem astfel pe Augustin luînd parte, la Cartagina, la acele „jocuri muzicale" — care, începînd mai ales din secolul al II-lea, se bucurau în ținuturile latine de aceeași favoare ca în Orientul de unde veniseră[12] — și obținînd cununa la un concurs de poezie dramatică[13]. Mai tîrziu, la Mediolanum, devenit retor oficial al cetății, cum fusese la începutul secolului Eumenius la Augustodunum [Autun], compune un panegiric ce va fi rostit la 1 ianuarie 385, cu ocazia preluării consulatului de către Bauton, în prezența tînărului împărat Valentinian II[14].

---

[9] Seneca Retorul, *Controversiae* IV, *praef.*, 2; semnificația acestui fapt a fost adesea subliniată; ultimul, de pildă, a fost Bayet, *Littérature latine*, p. 290. Cicero simțise că „tirania" avea să însemne sfîrșitul adevăratei elocințe: cf. de pildă *Brutus* 6–8; 22. În legătură cu această trecere de la acțiune la literatură, vezi și Guillemin, *Pline le Jeune*, 13–22 (transformarea ideii de *glorie*, care devine pur literară).

[10] Să subliniem lentoarea acestei evoluții: Quintilian și Tacit și-au dobîndit notorietatea mai întîi ca avocați, iar Pliniu cel Tînăr își publicase cu grijă pledoariile; e totuși semnificativ că tradiția manuscrisă n-a păstrat nimic în această privință.

[11] *Supra*, pp. 59–60.

[12] Privitor la aceste jocuri, cf. teza latină a lui Lafaye, și Boulanger, *Aelius Aristide*, pp. 28–37.

[13] De comparat datele din următoarele texte: *Confesiuni* 4, 1 (1), r. 7–9, p. 66 Lab.; 4, 2 (3), r. 1–2, p. 67; 4, 3 (5), r. 2–3, p. 69. Faptul se plasează în perioada cînd Augustin era retor la Cartagina, adică între 374 și 382; data nu poate fi precizată (cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 250, n. 4).

[14] *Confesiuni* 6, 6 (9), p. 126 Lab.; *Contra litteras Petiliani* 3, 25 (30), *P.L.*, vol. XLIII, c. 372: aceste două mărturii se completează și nu se contrazic, așa cum s-a crezut uneori (de pildă, Nebreda, *Bibliographia Augustiniana*, p. 2, nr. 2–3, care distinge greșit două panegirice, unul al lui Valentinian, celălalt al lui Bauton). Rămîne o a treia formă de elocință, recitările publice: Augustin nu ne dă nici o informație despre ele, dar știm, mai ales prin Symmachus, că se bucurau în continuare de favoare: Symmachus, *Scrisori* 1, 15, p. 10 în ediția Seeck.

Dar aceste manifestări oratorice, de altminteri destul de rare, deși considerate încă drept *summum*-ul activității culturale, nu mai reprezintă totalitatea acesteia. Alături de discursul efectiv rostit, literatura scrisă, cartea dobîndiseră un loc din ce în ce mai important, devenit mai apoi dominant. După cum s-a observat deja, *eloquentia* sfîrșise prin a însemna puțin cîte puțin „literatură“[15], iar bărbatul cultivat căruia i se spunea încă orator devenise un „literat“.

Această transformare, oricît ar fi de profundă, n-are totuși atîta însemnătate cîtă am putea fi ispitiți să-i atribuim: ea nu corespunde unei schimbări de ideal, unei orientări noi a culturii. Acestei literaturi scrise i se aplicau pe mai departe categoriile vechii elocințe[16].

Concepția noastră despre artă se întemeiază astăzi pe literatura scrisă; cînd întîlnim, la tribunal sau în parlament, un orator în sensul antic, de o reală eficacitate, refuzăm să-l judecăm doar după efectul elocinței sale; în mod inconștient, căutăm să ne reprezentăm „ce ar rămîne“ din discursul lui după ce ar fi tipărit. Un contemporan al lui Augustin, dimpotrivă, se transporta cu gîndul într-o sală de conferințe și, cu cartea în mîini, o judeca în funcție de efectul pe care l-ar fi produs citirea ei cu voce tare. Practica, încă generală[17], a citirii cu glas tare umplea de altfel prăpastia care ni se pare nouă că desparte cele două forme de artă.

II

Această trecere de la elocința activă la literatură n-a fost singura schimbare pe care a suferit-o vechiul ideal al oratorului în decursul istoriei sale. Voi atrage atenția asupra a două aspecte ale vieții literare a acestor literați ai decadenței al căror exponent tipic este Augustin, aspecte ce atestă uzura profundă, scleroza cadrelor lor culturale: pe de o parte, caracterul scolastic al culturii, iar, pe de alta, aspectul ei monden.

Caracter scolastic: un contemporan al lui Augustin nu făcea o distincție netă, reală, între cele două aspecte ale „culturii“ indicate de noi mai înainte, cultura pregătitoare, sau educația, și cultura în sensul de activitate a spiritului adult. Pentru el, nu exista ruptură între activitatea tînărului care studiază și cea a omului cult; nu exista deosebire între discursurile ce puteau fi auzite

---

[15] Cf. Boissier, *Fin du Paganisme*, vol. I, p. 224, n. 1.

[16] Cf. remarcile lui Marouzeau, *Style oral*, pp. 147–148.

[17] Marouzeau, *ibid.* (și bibliografia, p. 148, n. 1; de adăugat Balogh, *Voces paginarum*, și Albertini, *Composition dans Sénèque*, pp. 317–318). Faptul că această atitudine continua să dăinuie în epoca lui e atestat de Sfîntul Augustin în pasajul unde notează, ca pe un fapt ieșit din comun și care se cere explicat, că Sfîntul Ambrozie citea de obicei cu glas scăzut: *Confesiuni* 6, 3 (3), pp. 120–121 Lab. Cf. și textul citat *infra*, p. 251, n. 15.

în ședințele de declamare și exercițiile pe care, în fața unui public mai restrîns, le rostea tînărul învățăcel la școala retorului[18].

Există și multe alte indicii ale acestei stări de spirit. În corespondența lui Augustin, ni s-a păstrat, legat de aceasta, un document foarte curios[19]: o scrisoare a lui Volusianus ne introduce în activitatea unui cerc de literați. Nu-i vorba de un „mediu universitar“, unde ar fi firesc să se discute chestiuni profesionale: Volusianus e un înalt dregător, *comes rerum privatarum* „comite al afacerilor private“, și aparține uneia dintre familiile cele mai de vază din acea epocă, familia Caeionii-lor[20]; prietenul său Marcellinus, tribun și notar, frate al proconsulului Africii, este omul de încredere al împăratului Honoriu[21].

Și totuși despre ce discută ei?

Eram un grup de prieteni care conversam cu plăcere despre lucruri care ne frămîntau mintea. Discutam despre *părțile*[22] artei oratorice; vorbesc unui cunoscător: nu e mult de cînd, dacă nu mă înșel, dumneata țineai lecții despre asta. Cei de față își dădeau osteneala să definească *inventia*; vorbeau despre ce inteligență pătrunzătoare necesită aceasta, despre truda pe care o cere *dispunerea*, despre farmecul *metaforelor*, despre frumusețea imaginilor și despre *expresie*, care trebuie să se adapteze la spiritul fiecăruia și la diversitatea *subiectelor* tratate. Alții, dimpotrivă, vorbeau în favoarea *poeziei*: dumneata nu neglijezi nici această parte a elocinței, astfel că ți se poate aplica versul poetului:

Inter victrices hederam tibi serpere lauros „[Îngăduie] ca printre laurii ce-ți încununează victoria să se înfășoare și iedera“ (*Buc.* 8, 13).

Se vorbea, așadar, despre tot ceea ce avea frumos întocmirea ei, despre podoaba *metaforelor*, despre splendoarea *comparațiilor*, apoi despre *versurile* frumos șlefuite și curgătoare, despre *cezuri* și despre varietățile lor armonioase...

După cum se vede, acești literați își petreceau timpul convorbind despre tehnica elocinței[23]. Ei sînt sincer pasionați de probleme despre care am fi putut crede că nu-i preocupau decît pe elevi și pe profesorii lor. Am reținut

---

[18] Boulanger, *Aelius Aristide*, p. 271 : μελέται... simple exerciții de școală care beneficiază pe mai departe de favoarea unui public rămas atașat clasei sale de retorică. Albertini, *L'empire romain*, p. 141: ... o literatură de profesori și de elevi silitori, ceva de felul unui concurs general prelungit pînă la bătrînețe.

[19] *Scrisoarea* 135, 1, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 513.

[20] Seeck, în ediția sa din Symmachus, p. CLXXIX, nr. IX; cf. arborele genealogic al Caeionii-lor, p. CLXXV. El este unchiul Sfintei Melania, fratele mamei acesteia, Albina (cf. *infra*, p. 96).

[21] *P.W.*, 14, 2, c. 1445–1446, nr. 23.

[22] Subliniez termenii tehnici.

[23] Firește că nu se ocupau decît de asta. Urmarea *Scrisorii* 135 (1–2, *ibid.*) arată cum conversația se îndreaptă către filozofie și curînd după aceea (ne aflăm într-un mediu creștin) către teologie.

mărturia de mai sus, interesantă prin conținutul ei concret; aș putea cita, desigur, multe altele. Se știe cît de abundentă a fost în această epocă producția de tratate de retorică. Nu toate erau destinate uzului școlar; multe au fost scrise pentru un public adult, pentru oamenii culți[24]; unele au chiar drept autori nu profesori, ci literați de felul celor pe care ni-i înfățișează scrisoarea lui Volusianus, cîteodată chiar personaje foarte sus-puse[25].

La fel stau lucrurile cu gramatica[26], pentru că nu doar despre retorică se obișnuia să se discute în aceste cercuri intelectuale. Am arătat cum Sfîntul Augustin, pînă și în operele sale cele mai austere, se lasă adesea sedus de plăcerea de a discuta despre mărunte probleme de morfologie, despre forma cîte unui participiu trecut, despre cantitatea cutărei silabe[27]...

Chiar și în modul cum literații își concepeau raporturile cu autorii lor favoriți se simte influența școli: *Saturnalia* lui Macrobiu ne permit aici să întregim mărturia operei augustiniene. Vedem în ele un cerc de oameni de lume[28] convorbind despre Vergiliu, și, trebuie spus, nu fără pedanterie: conversația lor se plasează în mod firesc[29] pe teren pur gramatical: explicarea cuvintelor dificile[30], a procedeelor retorice[31], a surselor anumitor versuri imitate din Homer, Lucrețiu sau Ennius[32].

---

[24] Bunăoară, culegerea lui Arusianus Mossius dedicată celor doi frați Olybrius și Probinus (Schanz, 4, 1, § 839); manualele lui Severus Victor și Iulius Severianus sînt adresate unul unei rude, celălalt unui prieten; nimic nu dă de înțeles că acești destinatari ar fi învățăcei sau profesori (Schanz, 4, 1, § 841; 4, 2, § 1124).

[25] Arusianus era *comes primi ordinis* „pedagog de prim-rang" (iar la acea dată, în anul 395, acest titlu nu se atribuia încă în mod onorific foștilor profesori de stat, așa cum va fi începînd din 425, în virtutea unei reglementări instituite de Teodosiu II: *Codul teodosian* 6, 21, 1). Titianus, prefect al pretoriului în Gallia (340–350), pare a fi autorul unei *ars rhetorica* folosite de C. Iulius Victor (Schanz, 4, 1, § 842, iar, pentru dată, Palanque, *Préfecture du Prétoire*, p. 25).

[26] Gramatica lui Diomede este dedicată unui anume Athanasius, ce pare să fi fost un literat (Schanz, 4, 1, § 834, p. 170); un opuscul al lui Servius despre metrică este adresat unui anume Albinus, *Praefectus urbis* „prefect al Romei" în 402 (*ibid.*, § 836, p. 176); *De orthographia* a lui Agraecius, Sfîntului Eucherius, episcop de Lugdunum [Lyon] (Schanz, 4, 2, § 1100); *Institutio* a lui Priscian, consulului și patricianului Iulian (*ibid.*, § 111, 2, p. 224). Comentariul lui Favonius Eulogius este dedicat lui Superius, consular din Byzacium. Personaje de seamă se consacră și ele gramaticii: Macrobiu era *vir illustris* „aristocrat", „nobil", „membru al înaltei societăți romane" (*ibid.*, § 1092, pp. 190–191); Manlius Theodorus, care a fost la Mediolanum [Milano] protectorul Sfîntului Augustin și de la care a rămas un manual de metrică, a fost consul în 399 (*ibid.*, § 1085), consulatul său a fost celebrat de Claudian (*ibid.*, § 1009); gramaticianul Consentius aparținea aristocrației gallo-romane (Keil, *Grammatici latini*, 5, pp. 333–334).

[27] *Supra*, pp. 29–30.

[28] Printre ei, se află totuși un profesor, Servius (*Saturnalia* 1, 2, 15, Eyssenhardt).

[29] Există desigur încă ceva: un comentariu erudit, dar asupra acestei chestiuni voi reveni (cf. *infra*, p. 110).

[30] *Saturnalia* 6, 7–9; cf. 5, 20–22.

[31] *Id.*, toată cartea 4; 6, 6.

[32] *Id.*, 5, 2–19 (surse grecești); 6, 1–5 (surse latinești).

Iată și alte cîteva fapte. Am vorbit despre caracterul școlar al lui *emendatio*, studiu critic și stabilire de text[33]. Or, manuscrisele pe care le avem păstrează urma unui mare număr de astfel de confruntări de texte, semnate și datate, mergînd de la sfîrșitul secolului al IV-lea pînă la începutul celui de-al VI-lea[34]. Fără îndoială că mai multe, după cum e de așteptat *a priori*, au drept autori profesori sau fac aluzie la un mediu școlar[35]. Altele însă sînt ale unor simpli amatori[36], funcționari[37], cîteodată personaje foarte sus-puse[38] care-și umpleau ceasurile de răgaz cu pregătirea, îndeobște pentru plăcerea lor personală, uneori pentru vreun prieten[39], a cîte unei ediții private din autorul lor favorit ori cel puțin se străduiau să corecteze cum se pricepeau mai bine manuscrisul pe care-l aveau la dispoziție[40]; într-un cuvînt, făcînd o îndeletnicire de *grammaticus*.

Cred că indicațiile acestea sînt de-ajuns. Nu voi face o istorie a acestei tendințe. Obîrșiile ei se află destul de departe: cultura romană a moștenit-o

---

33 *Supra*, p. 34.

34 Ele au fost reunite de Jahn, *Subscriptionen in der Handschriften römischer Classiker*; cf. adăugirile lui Haas și Reifferscheid, *Programele* din Breslau [Wrocław] din 1860 și 1872–1873. Vezi și Schanz, 4, 2, pp. 272, 343; Wilmart, *Tradition*, p. 271.

35 Precum acelea pe care am avut prilejul să le studiez, ap. *Bibliothèque d'Agapit*, pp. 34–42; *Vie intellectuelle*, pp. 93–97.

36 Strănepotul lui Symmachus și nepotul lui Macrobiu colaționează împreună la Ravenna *Comentariul* acestuia din urmă la *Visul lui Scipio* (Jahn, p. 347; Wessner, *P. W.*, 14, 1, c. 170).

37 Semnalez în particular pe un tînăr ofițer de gardă, *protector domesticus*, Tryfonianus Sabinus, care-și ocupă cu astfel de lucrări orele de răgaz din garnizoanele pe unde-și desfășoară activitatea: colaționare de texte din Persius la Barcino [Barcelona], din Nonius Marcellus la Tolosa [Toulouse], în 402 (Jahn, pp. 332–334). Un anume Constantinus, *vir clarissimus et comes* „bărbat ilustru și comite", a colaționat texte din Caesar (Jahn, p. 359); un anume Theodoros, secretar al Curții din Constantinopol, recopiază textul lui Priscian în 526–527 (Jahn, p. 355).

38 De pildă, un anume Helpidius, *comes consistorianus* „consilier al împăratului", colaționează la Ravenna texte din Pomponius Mela și Valerius Maximus; Gennadius, care va fi proconsul al provinciei Ahaia și *praefectus Augustalis* „prefect al Egiptului", colaționează texte din Marțial; Nicomachus, *praefectus Urbis* „prefect al Romei", probabil fiul celebrului Nicomachus Flavianus, prima decadă a lui Titus Livius; consulul Asterius (494), *Bucolicele* și pe Sedulius; consulul Mavortius (527), *Epodele* lui Horațiu și pe Prudentius: pînă și împăratul Teodosiu II, căruia i se atribuie o colaționare de text din Solinus: Jahn, pp. 345, 330 (și Seeck, *P. W.*, 7, 1, c. 1173, n. 4), 335 (și Schanz, 4, 1, p. 92), 348–350, 353, 342.

39 Este cazul colaționării de texte din Marțial de către Torquatus Gennadius, care a pregătit o ediție privată pentru prietenul său Constantinus, după cum o arată exclamațiile: *Constantine lege feliciter, Constantine floreas* „Constantine, lectura să-ți aducă bucurie, Constantine, să ai parte de bine".

40 Este cazul colaționărilor de texte ale lui Tryfonianus: ...*Tentavi emendare sine antigrapho; ... prout potui sine magistro emendans adnotavi* „...în absența unui corector, am încercat eu să corectez; ..., pe cît am putut, fără un îndrumător, corectînd am făcut și adnotări".

de la mediile elenistice din Alexandria, unde ea atesta îmbătrînirea culturii grecești; tendința de care vorbim se manifestă aici de la bun început: primii gramaticieni latini au fost eruditi, nu profesori[41]. Mai e cazul să amintim că însuși Caesar găsise timpul să scrie un tratat de ortografie, *De analogia*?

Cît privește retorica, e de-ajuns să ne gîndim la Cicero: cultura sa e impregnată deja de îndeletniciri didactice[42]; la vîrsta adultă, el face încă zilnic exerciții de declamație[43]; de la *De inventione*, scriere de tinerețe (din 86), la *Orator* (din 46), faimosul său tratat de maturitate[44], el lucrează fără răgaz la o doctrină a artei oratorice; fără îndoială că depășește cadrul strict al tehnicii didactice, al retoricii propriu-zise, dar o simțim mereu prezentă în mintea sa.

Această influență didactică a devenit mai puternică și mai tiranică îndeosebi în epoca imperiului. Din generație în generație, pe măsură ce viața literară se îndepărtează de viața politică și socială, ea se apropie de școală[45]: *non vitae sed scholae discimus* „învățăm nu ca să ne pregătim pentru viață, ci numai de dragul învățării", suspina deja Seneca[46]. Are loc aici o evoluție progresivă, care pe vremea lui Augustin ajunge la o adevărată contopire a celor două domenii.

III

Alt simptom al decadenței: rolul elementului monden. Și acesta, ce-i drept, apare la Roma destul de timpuriu: o parte însemnată a operei lui Catul ne introduce într-un mediu unde, nu fără stîngăcie și diletantism, se schițează o viață mondenă. Abia sub imperiu însă vedem spiritul de salon invadînd cultura[47].

Foarte semnificativă e, din acest punct de vedere, opera lui Pliniu cel Tînăr[48]; ea ne prezintă dezvoltarea unei întregi literaturi menite să satisfacă gusturile și să preocupe spiritul unei societăți aristocratice, cultă fără îndoială, dar pentru care cultura nu-i decît un rafinament în plus, adăugat celorlalte din care se compune farmecul vieții sociale. Două genuri mai cu

---

[41] Am în vedere oameni ca L. Ælius Stilo (Funaioli, *Grammaticae romanae fragmenta*, I, pp. 51 și urm.).

[42] Gwynn, *Roman Education*, p. 100: *Cicero himself remained a student of rhetoric all his life* „Cicero însuși a continuat toată viața să studieze retorica".

[43] Cicero, *Brutus* 305 (în 72, cînd Cicero avea 34 de ani); 321 (între consulatul lui Hortensius și pretura sa: 69–66).

[44] *Topica* au fost compuse și mai tîrziu, în 44.

[45] Privitor la această evoluție progresivă, de consultat îndeosebi Gwynn, *Roman Education*, pp. 153–172, 220–221.

[46] *Scrisoarea* 106 *către Lucilius*, 12.

[47] Cf. scurtele, dar pătrunzătoarele observații ale lui Bayet, *Littérature latine*, pp. 376, 446, 451, 550.

[48] Pentru tot ce urmează, cf. Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*.

seamă suferă această influență: unul deja vechi (Catul): *poezia ușoară*, mici stihuri care se schimbă între persoane și care sînt ocazionate de orice și de nimic, banalități rafinate ce colorează cu spirit cele mai neînsemnate evenimente din viața de societate; celălalt, inaugurat în latină de Pliniu, tratează aceleași subiecte în aceeași atmosferă, dar de astă dată în proză: e vorba de *scrisoarea de artă.*

Aceste două genuri, ca și spiritul ce le animă, aveau să cunoască un succes deosebit în toată perioada decadenței: e epoca în care cultura antică se sprijină cu precădere pe o elită socială, pe un mediu aristocratic pentru care această dublă tradiție, mondenă și literară deopotrivă, apare drept unul din elementele esențiale ale moștenirii pe care se străduiește s-o păstreze și s-o transmită. Cît timp subzistă ceva din viața antică, dăinuie și această literatură pentru oamenii de lume, cu al ei „spirit prețios": e de-ajuns să evocăm amintirea lui Sidonius Apollinaris[49].

Pentru sfîrșitul secolului al IV-lea, documentul esențial ni-l furnizează Symmachus[50]. Prin scrisorile sale, cunoaștem mediul social cel mai elevat al Romei, în care se înghesuie moștenitorii celor mai mari nume, titularii celor mai multe funcții în stat; viața de aici, marcată de o rafinată urbanitate; preocuparea pentru cultură, dar și ușurătatea, adînca vanitate a acestei aristocrații care-și supraviețuiește sieși[51]...

Opera Sfîntului Augustin merită și aici atenția noastră: ea învederează, mai cu semă prin *Scrisori*, cît de important devenise în epocă pentru cultură acest element monden. Căci, prin obîrșia sa, Sfîntul Augustin era, de bună seamă, străin de „lumea bună": fiu al unui mărunt curial (magistrat provincial — *n.t.*), născut în străfundul unei provincii îndepărtate, student sărac, profesor preocupat de propria carieră... Și totuși, pe măsură ce a devenit om de litere, membru al mediului cult, el a participat la acest schimb de amabilități emfatice, de banalități armonios cizelate, care constituie unul din aspectele esențiale ale vieții literare de atunci.

Poezii de circumstanță n-a compus, sau în orice caz nu li s-a păstrat nici o urmă[52]. Uneori însă, a primit astfel de poezii, dovadă hexametrii pe care i-am găsit la sfîrșitul scrisorii lui Audax și în care acesta își exprimă părerea de rău pentru scurtimea unei scrisori anterioare a lui Augustin[53]. Aș adăuga la asta lunga epistolă (154 de hexametri) pe care discipolul său Licentius i-o

---

[49] Loyen, *L'esprit précieux dans la société polie des Gaules au Ve siècle.*

[50] Fără a neglija totuși interesul operei lui Ausonius: profesor (și nu oarecare!) devenit prefect al pretoriului, Ausonius realizează sinteza celor două aspecte ale culturii decadenței pe care le analizez aici: pedanterie didactică, joc monden.

[51] Boissier, *Fin du Paganisme*, 2, pp. 181 și urm.

[52] Despre ceea ce ne-a rămas din poezia cu formă fixă a lui Augustin, Schanz, 4, 2, § 1183.

[53] *Scrisoarea* 260, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 1076 (*supra*, p. 30).

adresează în prima perioadă a vieții sale ecleziastice[54], poem în care se vorbește, fără îndoială, despre lucruri serioase, despre Varro, despre filozofie, dar care, prin tema sa principală — regretul după cel absent — și prin tonul său emfatic, aparține acestei tradiții a poeziei mondene[55].

În corespondența lui Augustin, este bine reprezentat mai cu seamă genul „scrisorii de artă". A primit adesea astfel de scrisori, după cum a și scris destule. Am amintit mai înainte celebritatea și renumele pe care spiritul său puternic i le-a adus încă în timpul vieții. Această admirație se adresa literatului, scriitorului, intelectualului cel puțin în aceeași măsură ca feței bisericești, autorului ecleziastic și sfîntului. De aceea, e și tratat uneori ca literat. Unii îi scriu doar ca să-l roage să scrie, spre a primi de la el o scrisoare, o scrisoare lungă, un frumos eșantion al talentului său literar[56]. Asemenea rugăminți erau lucru curent în mediile literare din epoca imperiului și constituiau un tip de scrisoare de artă bine definit; în cuprinsul lor, se întîlnește o temă nelipsită — elogiul pompos și cam forțat al destinatarului și al talentului său.

Corespondenții lui Augustin nu puteau face excepție. Chiar cînd vor să-i ceară ceva precis, ei se socot datori să reia această temă și să-i cîștige bunăvoința, etalîndu-și respectul și admirația: astfel, în scrisoarea în care urmează să-i pună, în numele unui grup de intelectuali creștini, o serie de întrebări foarte grave despre taina întrupării, Volusianus ține să facă în mod repetat elogiul culturii lui Augustin, evocînd competența sa în materie de retorică, gustul său pentru poezie și pentru cercetările filozofice. Merge chiar pînă la a suscita vanitatea autorului, făcînd apel la un sentiment ce nu putea fi decît profan pentru episcopul și teologul căruia i se adresa[57].

---

[54] Ea ne-a fost transmisă prin *Scrisoarea* 26 a lui Augustin, în care acesta îi răspunde. Mauriștii au introdus-o, pare-se greșit (cf. Goldbacher, *CSEL*, vol. XXXIV, p. 85), în corpul acesteia, § 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 104–106.

[55] Cf. Zelzner, *De carmine Licentii ad Augustinum*, rezumat de Lévy, *P. W.*, 13, 1, c. 204–210. Cf., privitor la latura mondenă a culturii grecești în veacurile al III-lea–al VI-lea, observațiile atît de pertinente ale lui L. Robert, *Hellenica*, vol. IV, *Épigrammes du Bas-Empire*, Paris, 1948, mai ales p. 109: „E o mărturie elocventă a gustului pentru παιδεία care animă clasele sus-puse... Aceste clase sînt pasionate de literatură, iar literatura a devenit mondenă. Un om bine crescut știe totdeauna să întoarcă în versuri un compliment..."

[56] *Scrisoarea* 109, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 418–419; 260 (citată mai sus, la n. 53).

[57] *Scrisoarea* 135, *ibid.*, c. 512–513 (am utilizat-o deja *supra*, p. 86). Cf. îndeosebi pasajul citat, precum și (textul Mauriștilor este corupt, îl citez aici pe cel din Goldbacher, *CSEL*, vol. XLIV, p. 90): *tunc ad familiarem tuam philosophiam sermo deflectit, quam ipse Aristoteleo more tanquam esotericam fovere consueveras* „acum scrisoarea mea se abate către filozofie, ce-ți este atît de familiară și pe care, în manieră aristotelică, te obișnuiești să o cultivi ca pe ceva intim..." Și mai departe: *interest famae tuae quaesita noverimus* „de dragul faimei tale am luat în considerare întrebările" etc. ... Cf. și scrisoarea lui Dioscorus, *Scrisoarea* 117, *ibid.*, c. 431.

Se simte că mulți dintre corespondenții săi, înainte de a scrie unui autor atît de renumit, caută să facă acest lucru cît mai bine, să se înalțe și ei pe plan literar: de aici, demonstrațiile de umilință, precauțiile oratorice[58], strădania artistică. Acest ton ceremonios și deferent, această preocupare literară se fac simțite mai cu seamă în scrisorile schimbate cu el de personajele importante pe care le-a cunoscut spre sfîrșitul vieții, precum Macedonius[59], vicarul Africii, sau comandantul Darius[60], reprezentanți ai aristocrației culte ce ocupă înaltele dregătorii ale imperiului, care-l admiră pe autorul *Confesiunilor* și al *Cetății lui Dumnezeu* și știu cum se cuvine să vorbească unui asemenea scriitor.

Cele mai caracteristice dintre aceste scrisori sînt cele pe care i-le-au adresat intelectuali păgîni ca Maximus din Madaura[61] sau Longinianus[62]: regăsim și în acestea tema elogiului, dar interesant de observat e mai ales tonul lor. Mai mult decît episcopului, ei au vrut să i se adreseze literatului, învățatului confrate; se simte cum se străduiesc să scrie cît mai elevat; de aici, un stil greoi, emfatic, plin de docte obscurități, de exprimări căutate, de aluzii literare, stil pentru noi cît se poate de neplăcut: tot tacîmul în materie de scrisori de artă!

Acestor scrisori, Augustin le răspunde în calitate de față bisericească, cu multă demnitate și foarte simplu. O singură dată, poate, răspunsul se plasează pe acest plan de amabilă mondenitate: lui Severus din Milevum, care-i cerea o scrisoare lungă, el îi răspunde printr-o glumă prietenească, mustrîndu-l fără asprime pentru laudele excesive de care a făcut risipă în scrisoarea sa[63]. Numai cînd răspunde unor înalți demnitari își permite să le întoarcă elogiile, pe același ton ceremonios, literar și înflorat cu care aceștia i s-au adresat[64].

Nu întotdeauna a fost însă la fel de lipsit de prejudecățile la modă. Cum e și firesc[65], în primii ani ai vieții sale creștine aceste urme de mondenitate sînt deosebit de prezente. Scrisorile ce ni s-au păstrat din perioada cuprinsă între hirotonisire și episcopat[66] sînt consacrate unor chestiuni filozofice; în

---

[58] De pildă, Evodius, *Scrisoarea* 58, 12, *ibid.*, c. 698: *imperite et rustice scripsi* „am scris fără pricepere și fără eleganță"...

[59] *Scrisorile* 152, 154, *ibid.*, c. 652, 665 (cf. 154, 2, c. 666 despre cărțile 1–3 ale *Cetății lui Dumnezeu*).

[60] *Scrisoarea* 230, *ibid.*, c. 1020 și urm. (§ 4, c. 1022: despre *Confesiuni*).

[61] *Scrisoarea* 16, *ibid.*, c. 81.

[62] *Scrisoarea* 234, *ibid.*, c. 1030.

[63] *Scrisoarea* 110, *ibid.*, c. 419–421, răspuns la scrisoarea 109 citată mai sus, p. 91, n. 56. Cf. și, într-o proporție mai redusă, *Scrisoarea* 261, *ibid.*, c. 1076–1077.

[64] *Scrisorile* 153, 155, 231, ibid., c. 659, 666, 1022; cf. și *Scrisoarea* 137, c. 515 (către Volusianus).

[65] Cf. de asemenea prima secțiune a corespondenței Sfîntului Ieronim (*Scrisorile* 1–14).

[66] *Scrisorile* 1–15, 18–20 și mai ales corespondența cu Nebridius 3–14, în care *Scrisorile* 5, 6, 8 sînt ale lui Nebridius.

ele, e însă ușor de sesizat efortul de a le acomoda la idealul de atunci al corespondenței literare: tonul vesel[67], grija acordată exordiului[68], stilul șlefuit.

Trebuie observat mai ales felul în care Augustin intră în legătură cu mediul literar din vremea sa. La scurt timp după hirotonisire[69], îl vedem stabilind relații cu cei mai renumiți scriitori creștini, cu Paulinus din Nola, cu Sfîntul Ieronim. Prietenul său Alypius, mai bogat și aflat mai sus pe scara socială, e cel care i-a cunoscut primul și care le face cunoștință cu Augustin. Nimic mai interesant decît să recitești corespondența dintre ei cu acest prilej.

Paulinus din Nola e cel ce face primele propuneri: o dată cu mulțumirile în scris adresate lui Alypius pentru lucrările lui Augustin despre care îl înștiințase[70], îi trimite acestuia din urmă o scrisoare în care își exprimă admirația pentru talentul lui, dorința de a-l cunoaște mai îndeaproape, speranța de a profita de învățăturile sale[71]. Elogiul destinatarului este însoțit de cuvenitele manifestări de umilință. Augustin va răspunde pe același plan și pe același ton[72]. Desigur, cei doi bărbați care-și scriu sînt amîndoi creștini, fețe bisericești, preoți: tonul scrisorilor lor e profund religios, stilul e presărat cu citate și reminiscențe biblice; fiecare din ei laudă dintr-un punct de vedere eminamente spiritual înțelepciunea celuilalt, făgăduindu-și să culeagă roade din raportul cu celălalt: Paulinus se bucură pentru binele pe care un cleric de valoarea lui Augustin îl va face Bisericii; Augustin, încă din prima sa scrisoare, îi încredințează lui Paulinus îndrumarea prietenilor săi Romanianus și Licentius, îndeosebi a acestuia din urmă, a cărui convertire părea compromisă[73].

Dincolo de toate acestea, adevărul e că ambii corespondenți sînt și oameni de litere. Regăsim ca atare în scrisorile lor, transpus într-o atmosferă

---

67 Îndeosebi *Scrisoarea* 3, *ibid.*, c. 63.

68 Cînd este scăpată din vedere, cel în cauză are grijă să-și ceară scuze: *Scrisorile* 7, 1, c. 68; 8, 1, c. 71; cf. 11, 1, c. 75.

69 Pînă atunci, pare să se fi ținut deoparte. Singura sa relație în lume pe care i-o știm, anterioară acestei date, este Manlius Theodorus, consul în 399 și gramatician în orele de răgaz (cf. *supra*, p. 87, n. 26), căruia îi dedicase *De beata vita*: 1, (1–6), *P.L.*, vol. XXXII, c. 958–962: mai tîrziu, Sfîntul Augustin își va reproșa tonul monden al acestei dedicații (cf. partea a treia, p. 294, n. 5). Personalitatea lui Manlius Theodorus și rolul său pe lîngă Augustin au fost strălucit puse în lumină de P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, pp. 122–128.

70 *Scrisoarea* 24 (în corespondența lui Augustin), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 98. Despre raporturile dintre Augustin și Paulinus, a se vedea: P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, pp. 236–243.

71 *Scrisoarea* 25, *ibid.*, c. 101. Neprimind răspuns, el scrie a doua oară: *Scrisoarea* 30, c. 120.

72 *Scrisorile* 27 (răspuns la *Scrisoarea* 25). 31 (răspuns la 30), c. 107, 121.

73 *Scrisoarea* 27, 4, c. 109; 6, c. 110 (de unde, *Scrisoarea* 32 a lui Paulinus către Romanianus, care se încheie cu un poem adresat lui Licentius, c. 125–129).

creștină, gustul literaților decadenței pentru amabilitățile reciproce; declarații de umilință, elogii ditirambice pentru geniul corespondentului, entuziasm pentru producțiile sale literare: toate astea erau lucruri cît se poate de obișnuite în mediile literare ale vremii! Aceste scrisori iscusit migălite, pline de lirism, cu stil sclipitor, mi se par a fi întru totul pe linia acestei literaturi mondene a decadenței. Procedeele stilistice s-au putut schimba, Biblia a luat locul lui Vergiliu și Cicero, însă sentimentele au rămas aceleași.

Nu e cazul să urmăresc aici desfășurarea corespondenței dintre Paulinus și Sfîntul Augustin. Își vor mai scrie pentru a-și trimite cărți, pentru a și le cere reciproc, pentru a afla noutăți; și — mai serios — pentru a se consulta asupra unor chestiuni grave de exegeză sau teologie. Notez doar că scrisorile lor vor păstra foarte multă vreme acel ton liric și deopotrivă ceremonios, preocuparea de a se lăuda unul pe celălalt într-un stil frumos, în conformitate cu idealul tradițional al scrisorii de artă, potrivită pentru un destinatar literat[74].

Despre începutul corespondenței lui Augustin cu Sfîntul Ieronim se pot face aceleași observații: de data asta, Augustin e cel care face primii pași. Posedăm două scrisori pe care le-a scris succesiv pentru a intra în legătură cu ilustrul său confrate mai vîrstnic[75]. Și aici se manifestă creștinul și preotul: se știe că, de la prima lui scrisoare, Augustin n-a ezitat ca, în numele Bisericii din Africa, să adreseze irascibilului filolog critici pentru noile sale traduceri ale Bibliei și pentru interpretarea unui pasaj dificil din Epistola către Galateni...

Tot aici însă se simte literatul care vorbește altui literat: declarații de stimă, de umilință; dorință de a se cunoaște mai bine; speranța, după primirea primului răvaș, că va urma într-o bună zi o scrisoare mai lungă[76]; strădania de a șlefui stilul, de a-i da o ținută elevată; aluzii literare, cuvinte grecești meșteșugit inserate în text[77]; tacîmul complet.

---

[74] Cf. îndeosebi *Scrisorile* 42, 45, 80, *ibid.*, c. 159, 180, 273.

[75] *Scrisorile* 28 și 40, *ibid.*, c. 111, 154. Cronologia corespondenței dintre Augustin și Ieronim continuă să fie controversată; toată lumea este însă de acord în privința modului cum a început: Alypius l-a întîlnit pe Ieronim în cursul unei călătorii pe care a făcut-o la Locurile Sfinte și i-a transmis salutul lui Augustin (cf. *Scrisoarea* 28, 1, c. 111: și aceste scrisori le iau, toate, din corespondența lui Augustin). Ieronim îi scrie acestuia un bilet, răspunzîndu-i la salut; inițial, acest bilet (care nu ni s-a transmis și care nu trebuie confundat cu *Scrisoarea* 39: cf. 39, 1, c. 154) nu ajunge la destinație: Augustin are deci inițiativa cînd își scrie prima scrisoare (*Scrisoarea* 28). După aceea, primește biletul lui Ieronim și, dîndu-și seama că *Scrisoarea* sa 28 s-a pierdut pe drum, îi scrie o a doua (*Scrisoarea* 50), care reia unele teme din prima (*quaestio* privitoare la minciuna Apostolului spusă pentru a face un serviciu).

[76] *Scrisoarea* 40, 1 (1), c. 154. Cf. aceeași temă într-o scrisoare primită de Augustin, *supra*, p. 91, n. 56; era o temă clasică (ex. Symmachus, *Scrisoarea* 1, 14, p. 9 Seeck [către Ausonius]: *Petis a me litteras longiores...* „mă rogi să-ți scriu mai detaliat").

[77] *Scrisoarea* 40, 4 (7), c. 157:... *et παλινῳδίαν ut dicitur, cane. Incomparabiliter enim pulchrior est veritas christianorum quam Helena Graecorum...* „cîntă, cum se zice, și

Augustin va avea încă o ocazie să-i scrie Sfîntului Ieronim o „scrisoare de artă“. Se știe[78] că relațiile lor au fost la început nu tocmai amicale, mai mult din vina lui Augustin, care n-a menajat îndeajuns susceptibilitatea atît de vie a lui Ieronim, dar mai ales din pricina condițiilor foarte defectuoase în care se efectua în acea epocă transmiterea poștei private[79]: de aici, anumite neînțelegeri pe care Augustin a ținut să le risipească. Se simte că, în momentul cînd se apuca să redacteze această scrisoare[80], chiar de i-a fost peste mînă, Augustin a trebuit să-și ascută cu grijă pana: încît de data asta s-a depășit pe sine; stilul său, presărat cu aluzii vergiliene[81], strălucește prin toate ornamentele luate din retorică: interogații patetice[82], antiteze savant cumpănite[83]; expresii căutate, ὁμοιοτέλευτα[84] etc. Nu contest sinceritatea sentimentelor astfel exprimate[85], constat doar că sînt exprimate într-o formă consacrată de literatura mondenă.

Acești intelectuali creștini, acești slujitori ai bisericii păstrează în raporturile dintre ei ceva din idealul pe care și-l făceau literații decadenței privitor la relațiile sociale. Pentru a ne da seama de asta, e de-ajuns să recitim scrisoarea adresată de Augustin și Alypius episcopului Cartaginei, Aurelius, cel ce avea să devină marele lor prieten, aliatul lor statornic, spre a-i cere textul predicilor sale[86]; sau pe cea trimisă de Augustin lui Simplicianus, succesorul lui Ambrozie la Mediolanum, prin care își supune propriile cărți verificării acestuia[87]. Vom găsi în ele o politețe ceremo-

---

palinodia (expresie care înseamnă: « cîntă pe un ton diferit! », adică « retractează cele afirmate! » — *n. t.*). Căci incomparabil mai frumos este adevărul creștinilor decît Elena grecilor“.

[78] Nu-i cazul să reiau aici toată istoria acestei corespondențe, de altfel deseori studiată: bibliografie ap. Schanz, 4, 2, p. 457; de adăugat Cavallera, *Saint Jérôme* 2, pp. 47–50; Haitjema, *Augustinus en Hieronymus*; Schmid, *Prolegomena* la ediția pregătită de el a acestei corespondențe (cf. pp. 25–26, bibliografie); Goldbacher, *CSEL*, vol. LVIII, pp. 13–52, *passim*; Oddone, *La dottrina di sant' Agostino sulla menzogna*, pp. 270–280; de Vathaire, *Relations de saint Augustin et saint Jérôme*; de Bruyne, *Correspondance entre Augustin et Jérôme*.

[79] De unde, schimbul *Scrisorilor* 67, 71 (ale lui Augustin), 68, 72 (ale lui Ieronim), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 236, 241, 237, 243. Cf. micul, dar interesantul studiu al lui Gorce, *Le port des lettres*, pp. 193–247.

[80] E vorba de *Scrisoarea* 73, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 245–250.

[81] *Scrisoarea* 73, 1 (1), c. 245; 2 (4), c. 247 (Sfîntul Augustin reia aluzia la lupta lui Dares și Entellus (*Eneida* 5, 362–483), pe urmele Sfîntului Ieronim, *Scrisoarea* 68, 2, c. 238.

[82] *Id.*, 3 (6), c. 248.

[83] *Id.*, 1 (1), c. 246; 3 (9), c. 250.

[84] *Id.*, 2 (4), c. 247.

[85] Și, prin urmare, aceste observații nu vin în contradicție cu cele ale lui Vaccari, *Cuore e stile di sant' Agostino nella Lettera* 73.

[86] *Scrisoarea* 41, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 158.

[87] *Scrisoarea* 37, c. 151.

nioasă, puțin cam solemnă, pe un ton dacă vreți „clerical", dar care amintește și mai mult pe cel atît de demn și uneori afectat, uzitat în mediul lui Symmachus.

Iată în sfîrșit un ultim ecou al aceluiași spirit: ajuns unul dintre cei mai renumiți scriitori bisericești, Augustin a intrat în legătură cu acele familii din înalta aristocrație care ocupau în biserica vremii un loc pe măsura strălucirii lor în societatea romană; e vorba de Melania, de fiul ei Pinianus, de mama ei Albina; sînt apoi Anicii Probi: venerabila bunică Proba, fiica ei Iuliana, nepoata Demetriada; persoane cucernice, care însă, deși convertite fără rezerve la cel mai monastic ascetism, nu-și lepădau niciodată cu totul personalitatea mondenă.

Corespondența pe care le-o adresează Augustin e scrisă, firește, pe tonul ce șade bine unui episcop; ceea ce el le trimite sînt, înainte de toate[88], convorbiri religioase, predici, chiar și adevărate tratate[89]. Cîteodată însă, conținutul real al scrisorii se întîmplă să fie destul de subțirel: ne aflăm din nou în prezența unei corespondențe mondene, care transpune pe plan creștin obiceiurile vechii aristocrații culte: este cazul bunăoară cu extrem de ceremonioasa scrisoare prin care Sfîntul Augustin aduce mulțumiri venerabilei Proba pentru că a avut grijă să-l întrebe de sănătate[90].

În același sens este și scrisoarea către Proba și Iuliana cu prilejul călugăririi nepoatei Demetriada[91]: această din urmă scrisoare nu e cu totul spontană; bunica și mama tinerei fecioare o provocaseră trimițînd episcopului de Hippona un cadou de circumstanță, *velationis apophoretum* „dar trimis cu prilejul îmbrăcării vălului (intrării în ordinul monahal)". Ele nu se gîndiseră însă numai la Augustin, ci se adresaseră și altor celebrități literare ale bisericii latine, ba îl deranjaseră și pe Sfîntul Ieronim, cufundat în sihăstria lui din Bethleem[92], iar, în același timp cu el, și pe un călugăr breton despre care începuse să se vorbească mult, Pelagius, viitorul ereziarh[93].

---

[88] Fără a mai vorbi de scrisorile de afaceri, precum *Scrisoarea* 126, *ibid.*, c. 476, legată de răzmerița care a vrut să-i impună lui Pinianus hirotonisirea în clerul din Hippona: cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 3, pp. 201–202.

[89] *Scrisoarea* 130 (*ibid.*, c. 494) către Proba este un tratat *De orando Deo* (cf. Possidius, *Indiculum*, 10[5], 44, Wilmart); Augustin a mai scris pentru ea *De bono viduitatis, P.L.*, vol. XL, c. 431 și urm. De obicei, se tipărește printre tratate, dar ea este și scrisoare: Possidius, *Indiculum* 10[5], 47, și însuși Augustin (*e silentio Retractationum* „din trecerea sub tăcere în *Retractationes*") o consideră așa.

[90] *Scrisoarea* 131, *ibid.*, c. 507. Cf. și *Scrisoarea* 124 (către Melania și familia ei), *ibid.*, c. 171.

[91] *Scrisoarea* 150, *ibid.*, c. 645.

[92] De aici, *Scrisoarea* 130 către Sfîntul Ieronim.

[93] Și *Epistola ad Demetriadem* scrisă cu acest prilej de Pelagius (se găsește, în particular, în apendicele din *P.L.*, vol. XXXIII, c. 1099) va fi tocmai unul dintre manifestele ereziei sale: cf. reacția violentă a lui Augustin: *Scrisoarea* 188, *ibid.*, c. 848.

Putem presupune că aceste persoane venerabile nu erau cu totul desprinse de deșertăciunile mondene: dorința lor a fost ca nunta mistică a tinerei fecioare să fie glorificată de scriitori celebri, așa cum căsătoriile princiare de atunci erau glorificate prin epitalamurile poeților de curte[94]. Iar scrisoarea lui Augustin chiar și este o transpunere de epitalam: în locul soțului, este elogiată virginitatea, nefiind uitate[95] nici laudele către *gens Aniciana* „neamul Anicienilor"...

[94] Cf. frumoasa pagină pe care a scris-o despre asta Monseniorul Duchesne: *Histoire*, vol. III, p. 200 (citînd scrisorile lui Ieronim și ale lui Pelagius, el uită s-o menționeze pe aceea a lui Augustin, dar, la rîndul meu, am uitat o a patra *Scrisoare* adresată Demetriadei în aceleași împrejurări de un al patrulea personaj, care rămîne să fie identificat: *P.L.*, vol. *LV*, c. 161–180); Gonsette, *Les directeurs spirituels de Démétriade*.

[95] E interesant de făcut, din acest punct de vedere, o comparație între cele trei scrisori: Pelagius, grăbit să ajungă la teologia sa, se mărginește să facă o scurtă aluzie la noblețea și bogăția Demetriadei. În schimb, la Ieronim, care cunoaște bunele maniere, tema părții *laudatio* se amplifică și se desfășoară cu prisosință...

CAPITOLUL AL V-LEA

Erudiția: originile ei

[1]

I. Cel de-al doilea pol al culturii: erudiția. — II. Programul său este cel al culturii generale prescrise oratorului de tradiția ciceroniană. — III. Alterată din pricina aservirii față de elocință. — IV. Erudiția devine totuși un centru de interes autonom.

I

Rămîne să mai adăugăm ceva la tabloul zugrăvit mai sus. Un număr de texte ale Sfîntului Augustin ne arată că în gîndirea sa elementul literar, cu toată importanța pe care a avut-o, nu constituia el singur idealul culturii. Omul cult trebuie să fie nu doar un „literat" λόγιος ἀνήρ, ci și un „învățat": *homo eloquentissimus neque id tantum sed etiam doctissimus* „un foarte bun orator, și nu numai atît, ci și un erudit"; ceea ce se vede din formulele de felul: „Cicero, unul dintre bărbații cei mai învățați și vorbitorii cei mai iscusiți"[2], „Aulus Gellius, bărbat de aleasă elocință și de întinsă și bogată învățătură"[3].

În practică, aceste două aspecte, teoretic complementare, puteau fi deosebite și, într-o anumită măsură, chiar opuse, după cum se vede dintr-un alt pasaj, unde Sfîntul Augustin face o paralelă între cei doi maeștri ai săi, Cicero — oratorul-tip, modelul de literat — și Varro, în care se rezumă idealul roman de erudit. Acesta din urmă se distinge prin curiozitatea în cercetare, prin știință, *doctrina, eruditio*, celălalt prin elocință; Cicero este *eloquentissimus, facundissimus* „foarte elocvent, foarte bun orator"; Varro e *doctissimus* „foarte doct/învățat", el îl învață pe *studiosus rerum* „pe cel interesat de cunoaștere", pe cînd Cicero îl desfată pe *studiosus verborum* „pe cel doritor de a-și însuși elocința"[4].

---

[1] Cf. textul din *De quantitate animae* pe care l-am plasat ca moto, *supra*, p. 17.

[2] *Cetatea lui Dumnezeu* 22, 6, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 757: *unus e numero doctissimorum hominum idemque eloquentissimus omnium. M. Tullius Cicero* „M. Tullius Cicero, unul dintre oamenii cei mai învățați și, totodată, cel mai mare orator dintre toți".

[3] *Id.*, 9, 4, 2, c. 259: *A. Gellius vir elegantissimi eloquii et multae ac facundae scientiae* „A. Gellius, om înzestrat cu o remarcabilă elocință și cu întinse și bogate cunoștințe științifice".

[4] *Id.*, 6, 2, c. 177.

Nimic mai limpede. E ușor de arătat că distincția dintre cele două elemente o face nu doar Augustin: o exprimă cu aceeași claritate și în aceiași termeni contemporanii săi, de pildă Sfîntul Ieronim[5], și predecesorii săi, precum Aulus Gellius[6], Suetoniu[7], și chiar Cicero[8]. Trebuie deci ca în imaginea ce ne-o facem despre literații decadenței să rezervăm un anumit loc, alături de *eloquentia*, științei sau mai bine spus erudiției. Să încercăm să precizăm ce anume trebuie înțeles prin asta:

Sfîntul Augustin ne va ajuta s-o facem. Avem fără doar și poate dreptul să-i cerem o astfel de mărturie, pentru că printre contemporanii săi trecea drept *vir doctus* „savant", iar „știința" sa contribuise la renumele său de om cult cel puțin la fel de mult ca elocința[9].

Înainte însă de a intra în analiza celei dintîi, sînt dator să-l orientez întru cîtva pe cititor și să-i previn uimirea. Nu-i nici o contradicție să vedem în Augustin un reprezentant al aspectului științific al culturii din epoca sa, după ce am învederat el tipul „literatului". Pentru că această *doctrina*, această *eruditio* nu au de fapt nimic comun cu ceea ce noi astăzi numim Știință. Zadarnic am căuta în mediile culte pe care le-a frecventat Sfîntul Augustin[10] o activitate propriu-zis științifică în sensul modem al cuvîntului, oricît de largă ar fi accepțiunea pe care o dăm cuvîntului „știință". Fiind de acord să-i considerăm pe Varro și Seneca[11] drept „oameni de știință", nu le vom găsi în epoca imperială tîrzie nici un succesor.

„Știința" din care-și trăgeau renumele *doctissimi viri* „savanții" din această perioadă nu constituia de fapt moștenirea unei culturi științifice opuse culturii literare; ea este rezultatul transformărilor suferite de un anumit aspect, de un anumit element al acesteia din urmă, transformări datorate unui proces complex care constituie deopotrivă o decadență, un regres și o dez-

---

[5] Să cîntărim termenii de care se slujește ca să laude, de pildă, cultura lui Augustin: *libellis tuis... eruditissimis et omni eloquentiae splendore fulgentibus* „în cărțile tale de o mare erudiție și strălucind de întreaga splendoare a elocinței" (*Scrisoarea* 134, 1, 1: în corespondența lui Augustin, *Scrisoarea* 172, 1, *P.L.*, vol. XXXIII, ad c. 753).

[6] *Nopți atice* 19, 14: paralelă între Cicero și Caesar, pe de o parte (*praestanti facundia* „cu o elocință aleasă"), Varro și Nigidius Figulus, pe de alta (*doctrinarum autem multiformium variarumque artium quibus humanitas erudita est* „dintre cele mai diverse științe și variate discipline prin care omenirea s-a civilizat").

[7] *Caligula* 53, 1, analiză a culturii lui Caligula: *ex disciplinis liberalibus minimum eruditioni, eloquentiae plurimum attendit* „dintre disciplinele liberale, a acordat foarte puțină atenție științei, în schimb s-a interesat mult de elocință".

[8] *De re publica* 2, 10 (citat de Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu* 22, 6, 1) definește cultura prin expresia *litterae atque doctrinae* „literatura și știința".

[9] Cf. *Confesiuni* 7 (11), p. 128 Lab.: Alypius se atașase de Augustin la Thagaste pentru calitățile morale și știința acestuia: *(me) diligebat quod ei bonus et doctus viderer* „ținea la mine pentru că îi păream și bun, și instruit"...; și *supra*, n. 5.

[10] Exceptîndu-i pe medici; deși chiar și ei sînt mai mult practicieni decît oameni de știință!

[11] Seneca din *Naturales quaestiones*.

voltare creatoare. Știința, pe vremea Sfîntului Augustin, nu este decît ceea ce a devenit *cultura generală pe care tradiția clasică o așeza la baza formării oratorului.*

II

Înainte de a ne apuca s-o analizăm, e necesar să-i examinăm geneza. Să ne întoarcem la obîrșii, să-i consultăm pe teoreticienii culturii oratorice, începînd cu dascălul prin excelență, Cicero. Se știe ce imagine extraordinară își făcea el despre tipul ideal al oratorului. Programul întocmit de el pentru formarea unui *doctus* (sau *perfectus*) *orator* „oratorul instruit (desăvîrșit)" e de o amploare remarcabilă; el cere de la un asemenea orator să aibă o întinsă și complexă cultură generală[12], iar aceasta cuprinde și altceva decît disciplinele care urmau să domine educația romană — gramatica și retorica.

În ce consta ea? Trebuie deosebite înăuntrul ei două trepte[13]: una, încă elementară, ține de școală: e ceea ce se numea *puerilis institutio* „școala elementară"[14]; cealaltă, superioară, reprezintă cultura înaltă, *politior humanitas* „cultura superioară"[15] pe care și-o va însuși bărbatul matur.

Programul celei dintîi se definește printr-o sintagmă: este ciclul *artelor liberale*[16], care cuprindea[17], pe de o parte, disciplinele literare pe care deja le

---

[12] Textele esențiale sînt următoarele: *De oratore* 1, 5–20, 48, 59–60, 71–73, 75, 158–159, 165; 2, 5; 3, 57–90 (îndeosebi 76–80), 120–143; *Orator* 113–120; *Brutus* 151–154. Cea mai bună analiză a acestei doctrine mi se pare a fi cea făcută de Gwynn, *Roman Education*, pp. 79–122.

[13] Gwynn, p. 82.

[14] *De oratore* 2, 1.

[15] *Id.*, 3, 12.

[16] *Id.*, 1, 5, 72, 73; 3, 127; *Brutus* 151. Folosesc expresia curentă „arte liberale"; terminologia lui Cicero nu este fixată, el utilizînd rînd pe rînd expresii echivalente: *artes, artes liberales* (sau *ingenuae*), *bonae artes, artes libero dignae, doctrina, liberales doctrinae atque ingenuae, bonarum rerum disciplinae, eruditio libero digna.*

[17] Cf. îndeosebi *De oratore* 1, 187: *omnia fere quae sunt conclusa nunc* artibus *dispersa et dissipata quondam fuerunt: ut in* musicis *numeri et voces et modi; in* geometria *liniamenta, formae, intervalla, magnitudines; in* astrologia *caeli conversio, ortus, obitus motusque siderum; in* grammaticis *poetarum pertractatio, historiarum cognitio, verborum interpretatio, pronuntiandi quidam sonus; in hac denique ipsa* ratione dicendi *excogitare, ornare, disponere, meminisse...* „aproape toate cîte sînt reunite acum *într-un corp de doctrină, în diferite discipline*, erau odinioară dispersate și nu formau un tot; precum în *muzică* ritmurile, tonurile, melodia; în *geometrie*, liniile, figurile, dimensiunile, mărimile; în *astrologie*, revoluția cerului, răsăritul, apusul și mișcarea astrelor; în *gramatică*, interpretarea poeților, cunoașterea istoriei, semnificația cuvintelor, pronunțarea sunetelor; în fine, în *arta cuvîntului* — invenția, elocuția, dispunerea, memoria". *Id.* 3, 127: *has* artes, *quibus liberales doctrinae atque ingenuae continerentur, geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poetarum* „aceste *arte*, în care sînt cuprinse formele de cultură ale unui om liber și de bună condiție — geometria, muzica, cunoașterea literaturii, a poeților".

cunoaștem și la care se adăuga dialectica[18]; pe de alta, ansamblul științelor matematice — aritmetica, geometria, astronomia și muzica[19]. Vom regăsi acest program la Sfîntul Augustin însuși[20] și voi avea prilejul mai încolo să-i studiez insolita istorie[21]. Aici, voi semnala doar că programul nu e o creație a lui Cicero, ci este preluat de acesta dintr-o tradiție bine statornicită, care vine din Grecia elenistică. Deja de mai multe secole, în ținuturile grecești artele liberale, numite aici ἐγκύκλιος παιδεία, constituiau baza ideală a culturii oricărui om liber.

După terminarea educației propriu-zise, Cicero îi cere oratorului să-și perfecționeze cultura, impunîndu-i în particular trei categorii de studii superioare: istoria[22], dreptul[23] și filozofia[24].

Un veac și jumătate mai tîrziu, același program îl trasează Quintilian; și el vrea ca, o dată cu gramatica, tînărul să se inițieze în celelalte arte liberale[25] parcurgînd „ciclul de studii căruia grecii îi spuneau ἐγκύκλιος παιδεία"[26] — dialectica, aritmetica, muzica, geometria, astronomia. Și el stăruie ca, după terminarea școlii, tînărul să-și aprofundeze cultura, nu numai pe plan literar, ci și în ce privește istoria, dreptul, filozofia[27].

III

Dar, atît în cazul lui Cicero, cît și în cel al lui Quintilian, textele pe care le-am reunit nu privesc decît teoria; ele definesc un ideal de cultură superioară, creionează chipul oratorului desăvîrșit. Ce s-a petrecut în practică?

Fără a intra în prea multe amănunte, se poate spune despre Cicero însuși[28] și despre cei mai valoroși dintre contemporanii săi că, fără a întruchipa întru

---

[18] *Orator* 113, 115.

[19] Este viitorul *quadrivium*: Cicero nu-și impune de fiecare dată să enumere cele patru științe (de pildă, în textul citat *supra*, n. 17); el cunoaște însă bine această împărțire clasică a matematicii: *Partitiones oratoriae* 80.

[20] În analiza culturii sale filozofice, partea a doua, pp. 163–167.

[21] Partea a doua, pp. 181–194.

[22] *De oratore* 1, 18, 158–159, 201; *Orator* 120; *Brutus* 322. Gwynn, *loc. cit.*, 102–108; Laurand, *Cicéron (vol. complementar)*, pp. 313–315.

[23] *De oratore* 1, 18, 48, 58, 159, 166–172, 193, 201; 3, 76–80, 143; *Orator* 120, Gwynn, pp. 108–111.

[24] *De oratore* 1, 1, 9, 17, 53–57, 68–69; 3, 76–80, 143; *Orator* 118–119; Gwynn, pp. 112–119.

[25] *Institutio oratoria* 1, 10, 1–48. Trimit și de data asta la Gwynn, pp. 189–194 („Preliminary Studies").

[26] *Id.*, 1, 10, 1: *ut efficiatur orbis illae doctrinae quem Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν vocant* „ca să se realizeze acel ciclu al învățămîntului pe care grecii îl numesc ἐγκύκλιον παιδειαν".

[27] *Id.*, 10, 1, 20–30 (autori de citit), 31–34 (istorie), 35–36 (filozofie); 12, 2, 1–28 (filozofie); 12, 2, 29–31; 12, 3, 4 (istorie); 12, 3... (drept). Gwynn, pp. 218–226 („Supplementary Studies").

[28] Cf. analiza culturii sale: Laurand, *Cicéron*, pp. 103–112.

totul idealul lor, nu sînt departe de acesta. Curînd însă, se produce o reacție în urma căreia va triumfa o concepție mult mai îngustă, mai utilitară despre formarea oratorului: deja tînăra generație crescută sub ochii lui Cicero părea să rămînă surdă la învățătura sa; sub imperiu, această tendință se accentuează, decadența se precipită. De aceea, preceptele lui Quintilian par a fi nu atît o prelungire a celor pe care le dădea Cicero, cît o strădanie de a reînnoda legătura cu el, o reacție împotriva evoluției recente... Strădanie de altfel incompletă, stîngace și care, în această privință, va rămîne fără efect.

Această decadență a fost analizată în repetate rînduri[29]: să vedem cum s-a manifestat în învățămînt. Totul a fost sacrificat retoricii, înțeleasă într-un sens îngust și didactic; tinerimea, preocupată înainte de toate să parvină și să reușească, și-a pus în retorică nădejdi nemărginite, aceasta ajungînd să domine suveran întreaga educație. Departe de a fi redusă la limite strict indispensabile, ea este lăsată să ia proporții și să-și complice repertoriul de reguli. Devine o tehnică atît de complexă, încît în timpul petrecut la retor elevul nu mai ajunge s-o asimileze integral; ba mai mult, prestigiul ei acționează asupra copilului încă de cînd se află la *grammaticus*, făcîndu-l să scurteze anii petrecuți cu acesta, fiind grăbit să ajungă la retor; așa se face că, în speranța de a-l reține, *grammaticus* se străduiește deja să-l învețe primele elemente ale acestei prestigioase arte, împietînd astfel asupra domeniului rezervat retorului[30] și neglijînd artele liberale, pe care teoretic era dator să le predea.

Ce ne arată în fapt practica învățămîntului din școlile Romei imperiale? Nu mai există, dacă vor fi existat vreodată[31], profesori specializați la care copilul să se poată duce să ceară o inițiere sistematică în diversele științe înscrise teoretic în programa sa: exceptînd retorica, profesorul de gramatică era cel ce trebuia să i le predea[32]. Acesta însă nu are nici timpul, nici pregătirea necesare, nu poate și nici nu pretinde să ofere un învățămînt sistematic al diverselor arte liberale. În școlile imperiului, doar două *arte* din cele șapte fac obiectul unui învățămînt regulat; cele două sînt, după cum am văzut deja, retorica pe de o parte, gramatica pe de alta.

---

[29] Și deja de către anticii înșiși: cf. îndeosebi Tacit, *Dialogul oratorilor* 28–35 (îndeosebi 30, 1–2); Petroniu, *Satiricon* 1–5; printre moderni, mai recent Gwynn, pp. 123 și urm.; 242 și urm.; d'Alton, *Roman Literary Theory*, pp. 438–524.

[30] *Supra*, p. 24, n. 23.

[31] Haarhoff, *Schools of Gaul*, p. 60. Textele juridice menționează totuși *geometri*, pe care-i așază printre profesorii de arte liberale la fel ca pe gramaticieni și retori (Ulpian, în *Digesta* 50, 13, 1; Diocletian, *Edictul prețurilor maximale* 7, 70); dar *Codul Teodosian* (13, 4, 3) îi grupează pe acești profesori de matematică la un loc cu arhitecții și inginerii: ceea ce ne îndeamnă să credem că învățămîntul lor avea un caracter practic, nu științific, și că avea în vedere formarea de tehnicieni, îndeosebi de *agrimensores* „ingineri hotarnici". Acest lucru nu e totuși sigur: a se vedea *Histoire de l'éducation*, p. 554, n. 32. Cît despre *calculator* „socotitor", profesorul de calcul elementar, el aparține personalului din învățămîntul primar (cf. *Thesaurus linguae latinae*, *s.v.*; Leclercq, *Écoles*, c. 1744).

[32] Quintilian, *Institutio oratoria* 1, 10, 1.

Despre celelalte cinci[33], nu poate fi vorba, decît într-un mod indirect și oarecum anecdotic. De fapt, doar în cadrul studiului literaturii, cu prilejul explicării autorilor clasici, profesorul de gramatică făcea loc disciplinelor liberale. Cum spuneam, comentariul său viza nu doar forma, ci și fondul, „lucrurile", faptele de tot felul întîlnite în cursul lecturii. Dascălul dădea elevilor săi, sub formă de observații ce urmăreau clarificarea textului, cîteva noțiuni de astronomie, de „muzică" și, în general, despre diversele arte liberale[34].

Iată dar la ce se rezuma învățămîntul „științific"! Exceptîndu-i pe cei dotați cu o vocație deosebită, exact cu o asemenea pregătire destul de superficială se mulțumeau literații imperiului. Dovadă chiar Augustin: el a putut să-și termine studiile, să înceapă să lucreze ca profesor fără să fi studiat vreodată în chip sistematic cele șapte arte liberale, căci abia la douăzeci de ani, și atunci — țin să subliniez — din imboldul vocației filozofice incipiente, îl vedem citind și străduindu-se să asimileze cu propriile-i mijloace un anumit număr de tratate consacrate diferitelor științe[35].

Iar cazul său este cel normal: să ne gîndim la tăcerea literaturii romane. Cititorul cunoaște bogatul șir de manuale de gramatică și de retorică pe care ni le-a transmis epoca imperială[36]: mulțimea lor atestă favoarea de care se bucurau aceste discipline. Există cumva ceva analog pentru celelalte *artes*? Dacă lăsăm deoparte astronomia, care a beneficiat de o atenție deosebită grație legăturilor ei cu astrologia[37], lista e infimă: la obîrșie[38], stă Varro, ale cărui

---

[33] Ar trebui considerat aici separat cazul *dialecticii*. Interesînd în mod mai direct practica cotidiană (tehnică a argumentării, a respingerii), ea a fost poate mai mult sau mai puțin anexată de retor învățămîntului său. Ceea ce ar explica faptul că Augustin definește uneori cultura prin aceste trei discipline: gramatică, retorică, dialectică, și nu doar prin primele două (de pildă, în *Cetatea lui Dumnezeu* 22, 5, *P. L.*, vol. XLI, c. 755, jos). Nu poate fi însă vorba decît de o concepție degradată despre dialectică, redusă exclusiv la precepte privitoare la arta discuției (filozofii latini îi dau un sens mai înalt: cf. partea a doua, p. 195): *De dialectica* atribuită Sfîntului Augustin ar reprezenta un eșantion al unui astfel de învățămînt (cf. Apendice, pp. 460–462).

[34] De Labriolle, *Littérature*, pp. 8–9.

[35] *Confesiuni* 4, 16 (30), p. 87 Lab.: (Sfîntul Augustin spusese puțin mai înainte că a citit *Categoriile* lui Aristotel *annos natus ferme viginti* „în jurul vîrstei de douăzeci de ani": 4, 16 [28], p. 86) *...et quid mihi proderat quod omnes libros artium, quas liberales vocant*, tunc *nequissimus malarum cupiditatum servus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui* „și la ce-mi folosea mie, atunci netrebnic sclav al unor patimi nefaste, faptul că citisem și singur înțelesesem toate cărțile — atîtea cîte am putut citi — referitoare la ceea ce se cheamă arte liberale"). Privitor la cronologia vocației filozofice a lui Augustin, cf. partea a doua, pp. 141–147.

[36] *Supra*, pp. 55–56, 86–87.

[37] Traduceri din Aratus (Cicero, Germanicus, Avienus), *Astronomica* lui Manilius, *Mathesis* a lui Firmicus Maternus etc. ... (privitor la raporturile dintre astronomie și astrologie, cf. *infra*, partea a doua, p. 170).

[38] Mă plasez pe poziția literaților imperiului, pentru care Varro este cel mai vechi autor pe care l-au citit. Varro avusese predecesori, începînd cu Cato Cenzorul (cf. Jahn, *Über römische Encyclopädien*).

Disciplinarum libri IX expuneau cele șapte arte și pe deasupra medicina și arhitectura[39]. La începutul secolului al V-lea, cînd mai trăia Augustin[40], va exista culegerea lui Martianus Capella, care prezintă sub o formă romanescă și destul de bizară conținutul tratatelor consacrate, fiecare, cîte uneia din cele șapte arte.

Între acestea două, ce ar fi de citat? Un nume, unul singur: Apuleius. El n-a redactat, la drept vorbind, vreo culegere sistematică precum cele ale lui Varro și Martianus[41], dar, printre numeroasele lucrări pe care i le-a inspirat vasta sa curiozitate[42], unele erau consacrate gramaticii, înțeleasă în sens larg[43], dialecticii[44] și anumitor ramuri ale matematicii[45]. Asta-i tot. Atunci cînd, ajuns filozof, Sfîntul Augustin va voi să umple lacunele din cultura sa, va trebui să recurgă la bătrînul Varro[46], și o va face ca și cum ar fi întreprins o acțiune eroică[47]!

Dacă așa stăteau lucrurile cu artele liberale pe care teoria îndeobște acceptată le așeza, în *puerilis institutio* „școala elementară", la baza întregii culturi liberale, e lesne să ne închipuim cum arătau disciplinele superioare ce constituiau înalta cultură visată de Cicero și Quintilian: istoria, jurisprudența, filozofia! Dintre aceste trei științe, două formau totuși, sub imperiu, obiectul unui învățămînt regulat. Existau școli de drept[48], catedre de filozofie[49]. Dar cui îi erau de folos?

---

[39] Lucrarea s-a pierdut; privitor la planul ei, vezi *infra*, p. 193, n. 66.

[40] *De nuptiis Philologiae et Mercurii* a fost scrisă, pare-se, între 410 și 439: Schanz, 4, 2, p. 169.

[41] Cf. Schanz, 3, p. 113 contra Jahn (*Über römische Encyclopädien*, pp. 283–287).

[42] Vezi Schanz, 3, pp. 103–113 (§ 562–570), sau Vallette, *Introducere* la ediția scoasă de el din *Apologia* și *Florida* (col. „Budé"), pp. XIV–XVIII.

[43] *Historia, De proverbiis, Quaestiones conviviales.*

[44] Περὶ ἑρμηνείας: este un manual de logică, dar aceasta era plasată înăuntrul dialecticii (cf. partea a doua, p. 169).

[45] *Arithmetica, De musica, Astronomica.* Cu excepția lucrării Περὶ ἑρμηνείας, toate aceste scrieri sînt pierdute. E puțin probabil ca Sfîntul Augustin să le fi cunoscut.

[46] Aceasta e în orice caz ipoteza asupra căreia, pare-se, trebuie să cădem de acord: cf. de asemenea partea a doua, p. 229, n. 159.

[47] Cf. termenii din epistola lui Licentius (ap. Augustin *Scrisoarea* 26, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 104, v. 1 și urm.: *Arcanum Varronis iter scrutando profundi/mens hebet* „cercetînd tainicele cărări ale eruditului Varro, mintea se tocește" etc. ...

[48] Friedländer, *Sittengeschichte*, 1[10], p. 187. În ce privește epoca imperială tîrzie, au fost studiate îndeosebi școlile de drept care înfloreau în Orient: Beirut, Constantinopol, Alexandria: Laborde, *Écoles de droit*; Collinet, *Histoire de l'école de Beyrouth*; de aici, nu trebuie însă să tragem concluzia că nu existau astfel de școli în Occident (cum greșit face Declareuil în *Rome et l'organisation du droit*, pp. 27–28). Roma rămînea un centru de studii juridice foarte frecventat, nu numai de către tineri veniți din toate părțile Occidentului, ci chiar și de către orientali: Haarhoff, *Schools of Gaul*, pp. 83–94; Müller, *Studentenleben*, pp. 297–309. Cf. privitor la *Fragmenta Vaticana*, compilate între 372 și 428 și folosite în învățămînt, Schanz, 4, 1, § 843. *Histoire de l'éducation*, pp. 386–389.

[49] Cel puțin în Orient, pentru că la Roma nu a existat învățămînt filozofic decît în mod intermitent și, pare-se, întotdeauna cu caracter privat (cf. totuși Symmachus, *Scrisori* 1, 78: dar acest Priscian, profesor numit de Senat, poate că nu e decît un gramatician sau

În ce privește dreptul, lucrurile sînt clare: imperiul rupsese legătura pe care viața politică a Republicii o stabilise între practica juridică și cultura clasei conducătoare[50]; dreptul încetase puțin cîte puțin să mai fie studiat de intelectualul mediu, așa cum o atestă în particular slaba cultură juridică a Sfîntului Augustin[51]. Devenise o „specialitate" aidoma medicinei[52], o formă de cultură rezervată unei minorități: nu-i mai interesa decît pe cei ce se consacrau carierei de avocat sau celei din administrația imperială. A fost bunăoară cazul lui Alypius, prietenul lui Augustin, care a părăsit Cartagina spre a veni să studieze dreptul la Roma[53] și pe care Augustin îl va regăsi la Mediolanum, unde devenise asesor la tribunal[54].

Filozofia se retrăsese și ea deoparte și organizase în jurul ei un tip de cultură autonomă, distinctă de cultura oratorică și opusă în bună măsură acesteia: mai încolo, voi reveni pe îndelete asupra acestei situații, pentru că Sfîntul Augustin îmi va da prilejul s-o fac[55]. Aici, să spunem doar că ruptura nu era la fel de completă ca în cazul dreptului: *grammaticus* se simțea dator să facă unele incursiuni pe tărîmul filozofiei. Comentîndu-i pe clasici, i se întîmpla

---

un retor). La Alexandria și Atena, existau catedre pentru fiecare din marile secte. Școala din Alexandria era municipală, cea din Atena (după epoca lui Marc Aureliu: cf. Cassius Dio 71, 31) era întreținută de stat. Și la Constantinopol se găsește o catedră de filozofie la „Universitatea" organizată de celebra Constituție din 425 (*Codul teodosian* 14, 9, 3, 1): Müller, *Studentenleben*, p. 297; Schemmel, *Hochschule von Athen, Konstantinopel, Alexandria*.

[50] Fără îndoială că încă pe timpul Republicii dreptul era o „specialitate" (cf. de exemplu Cicero, *Brutus* 102, 151), dar nici un om cult nu putea să nu se inițieze cît de cît în acest domeniu.

[51] Roberti a încercat să „pună în valoare" cunoștințele juridice ale lui Augustin (*Relazioni fra diritto romano e patristica*, îndeosebi pp. 325–326; cf. înaintea sa Monceaux, *Afrique chrétienne*, 3, pp. 91–92), fără mari rezultate: el recunoaște că nu-l poate compara în această privință cu Tertullian, nici chiar cu Sfîntul Ambrozie sau cu Sfîntul Ieronim. În fapt, opera Sfîntului Augustin cuprinde foarte puține aluzii precise la tehnica juridică: uneori, citează în treacăt cîte un adagiu juridic (ex., *Cetatea lui Dumnezeu* 4, 27, *P.L.*, vol. XLI, c. 134; *Enn. in Psalmum* 118, 11, 6, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1531; *Scrisoarea* 47, 5, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 187; și *infra*, p. 368, n. 156), face aluzie, de altfel prea puțin tehnică, la cîte o lege celebră (cf. Roberti, p. 325, n. 4), dar aceasta nu atestă o cunoaștere aprofundată a dreptului. Aceeași concluzie decurge indirect și din studiile consacrate de Martroye punctelor de contact dintre *Sfîntul Augustin și legislația* din vremea sa. A. Pugliese, *Sant'Agostino giudice. Contributo alla storia dell'episcopalis audientia. Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi (Publ. della Univ. catt. del Sacro Cuore*, ser. V, vol. 16), Milano, 1937, pp. 263–269; F. Lardone, *Roman Laws in the Works of St. Augustine*, ap. *Georgetown Law Journal*, vol. 21, 1933, pp. 435–451; A. Truyol Serra, *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín*, ap. *Verdad y Vida*, vol. 2, 1944, pp. 308–336; 513–531. *El derecho y estado en San Agustín. Estudios monográficos de derecho público*, vol. 3, Madrid, 1944.

[52] Cu privire la aceasta, cf. *infra*, pp. 125–127.

[53] *Confesiuni* 6, 8 (13), p. 130 Lab.

[54] *Id.*, 8, 6 (13), p. 186 Lab.

[55] Cf. întreaga parte a doua și îndeosebi pp. 147–150.

cîteodată să facă referiri nu doar la artele liberale, ci și la celelalte științe (geografia, istoria naturală, cosmologia, fizica); prin tradiție, ele țineau de filozofie, constituind una dintre cele trei principale părți ale acesteia, numită φυσική.

Cît despre retori, ei erau prea fideli sistemului de învățămînt al lui Cicero ca să nu proclame, cel puțin în principiu, că filozofia trebuie să fie încoronarea oricărei culturi cu adevărat complete: Sfîntul Augustin i-a auzit pe dascălii săi din Cartagina vorbind uneori pe un ton plin de îngîmfare despre un anume tratat al lui Aristotel privitor la *Categorii*[56]... În practică însă, filozofia predată de ei se reducea la puțin: o dată citite și sumar comentate *Dialogurile* lui Cicero[57], cel mult dacă mai menționau unele nume de școli și filozofi, cîteva opinii și anecdote caracteristice[58].

Cazul istoriei trebuie considerat separat. Fără îndoială că, de la Tacit la Ammianus Marcellinus, Roma imperială n-a dus lipsă de istorici, dar era vorba aici de o vocație și mai de excepție decît aceea a filozofului sau a juristului. Literatul nu are o adevărată cultură istorică în sensul profund pe care îl dăm noi acestui cuvînt. Semnalez mai întîi că la Roma, contrar felului cum se petreceau lucrurile în ținuturile grecești[59], predarea literaturii nu pare să fi rezervat în lista clasicilor un loc notabil istoricilor; unii autori au mers chiar pînă la a se întreba dacă istoricii, exceptîndu-l pe Sallustiu, au fost vreodată studiați în școli[60].

Cunoștințele de istorie ale unui literat (exceptînd, repet, cazurile de vocație specială, lecturile personale etc.) se mărgineau de obicei la două categorii de lucruri. Pe de o parte, sistemul de învățămînt al lui Cicero îi deprinsese pe retori să recomande, printre podoabele stilului frumos[61], folosirea de *exemple*

---

[56] *Confesiuni* 4, 16 (28), p. 86 Lab.: *decem categorias quarum nomine, cum eas rhetor Carthaginiensis, magister meus, buccis tyfo crepantibus, commemoraret et alii qui docti habebantur, tanquam in nescio quid magnum et divinum suspensus inhiabam* „cele zece categorii, la ale căror nume, rostite cu obrajii umflați de emfază sonoră, atît de retorul din Cartagina, cît și de alții, considerați savanți, eu rămîneam în extaz, așteptînd ceva măreț și divin"... Acești termeni (cf. și urmarea paragrafului) arată îndeajuns că această carte constituia pentru ei *summum*-ul științei, ceea ce lasă o slabă impresie despre cultura lor filozofică, deoarece *Categoriile* nu sînt decît o introducere la studiul *Organon*-ului și nu constituie prin ele însele un întreg. Așa se explică decepția pe care citirea lor i-a prilejuit-o lui Augustin.

[57] Cf. *supra*, p. 32, n. 73.

[58] Cf. *Scrisoarea* 118, 3 (21), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 442: *quos iam certe nostra aetate sic obmutuisse conspicimus, ut vix iam in scholis rhetorum commemoretur tantum quae fuerint illorum sententiae* „pe care abia acum, ce-i drept, în vremea noastră ne dăm seama că într-atît le-au trecut sub tăcere, încît de abia în școlile de retorică sînt menționate numai părerile lor"...

[59] Boulanger, *Aelius Aristide*, p. 39.

[60] Este opinia lui Gwynn, *Roman Education*, p. 102. Vezi și Haarhoff, *Schools of Gaul*, pp. 209–210 (mai puțin afirmativ) și autorii la care el trimite. La Quintilian, ca și la Cicero, istoria face parte din cultura superioară, nu din programa școlară: cf. *supra*, p. 101.

[61] E vorba, într-adevăr, în primul rînd de un ornament, dar în acest uz este prezentă și ideea de *precedent* (în sens jurisprudențial).

luate din istorie, mai ales din cea romană, dar și din istoria unor popoare străine. Fiecare era preocupat să rețină în memorie un bagaj de asemenea exemple pentru a putea, la timpul potrivit, să-și presare cu ele compunerea. Era foarte gustată mai ales sublinierea oricărui loc comun de morală, a oricărei evocări a unei virtuți, a unui viciu, a unei trăsături de caracter, prin cîte o anecdotă, prin cîte o vorbă vestită ce aducea în scenă vreun personaj istoric bine cunoscut[62]. Mai cu seamă în vederea colecționării de astfel de fapte mărunte continuau să mai fie citiți istoricii. Anumiți retori ingenioși s-au preocupat, de altfel, să-și cruțe publicul de această osteneală, întocmind pentru el culegeri de *Fapte și vorbe memorabile* clasificate după anumite sisteme. Cea mai vestită e cea a lui Valerius Maximus[63], dar ea nu e nicidecum singulară[64]...

Pe de altă parte, cînd îi comenta pe clasici, profesorul de gramatică trebuia, o dată cu explicarea faptelor din perimetrul diverselor științe, să dea și toate informațiile istorice necesare înțelegerii textului. Într-o astfel de concepție despre *historia*, înțeleasă ca un aspect al îndeletnicirii gramaticale, mitologia se alătură istoriei în sens modern și ocupă curînd un loc de onoare[65]. E de-ajuns să observăm ce exemple îi vin în minte Sfîntului Augustin: vrînd să dea o idee despre problemele ce țin de *historia*, el va cita isprava lui Dedal, numele mamei lui Eurial[66]. Termenii în care el prezintă cititorului *historia* ne fac chiar să ne gîndim că ideea ce și-o face despre ea e și mai generală, și mai îndepărtată de conceptul nostru modern: *historia* pare să îmbrățișeze toate aspectele care, în studiul școlar al clasicilor, țin de ceea ce am numit „comentariu al conținutului"[67] — toate aceste observații, aceste fapte împrumutate nu numai din istorie și mitologie, ci și din geografie și diversele ramuri din φυσική, și în sfîrșit din artele liberale[68].

---

[62] Cf. Lichtfield, *National Exempla Virtutis in Roman Literature.*

[63] E cunoscut planul operei sale: o serie de *exempla* grupate (îndeobște în două — exemple romane și exemple străine) pe rubrici: se începe cu exemple de sentimente religioase (1, 1, 1–15), apoi de disprețuire a religiei (1, 1, 16) etc. ... spre a termina (9, 15) cu o listă de impostori celebri. Se expun îndeosebi trăsăturile de caracter (3, 1–7, 3). În prefața la cartea I, Valerius Maximus explică limpede scopul culegerii sale: de a-l scuti pe orator de osteneala căutării de exemple pentru o temă dată.

[64] Cf. de pildă Solinus (Schanz, 3, § 636) și Iulius Obsequens (*id.*, 4, 1, § 804), pentru culegerea sa *De Prodigiis* extrase din Titus Livius.

[65] F. Müller a studiat temeinic dezvoltarea progresivă a înțelesului termenului *historia*: *De historiae vocabulo atque notione.*

[66] *De ordine* 2, 12 (37), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1012.

[67] Azi, aș fi mai categoric; da, *historia*, la fel ca grecescul τὸ ἱστορικόν, înseamnă tocmai „comentariu al conținutului": cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 232, 371, 375, 377.

[68] *Id.*, *ibid.* Sfîntul Augustin definise puțin mai înainte gramatica drept știința limbajului; el adaugă la domeniul ei *quidquid dignum memoria litteris mandaretur* „tot ceea ce este considerat ca meritînd să fie consemnat în scris", așadar întreaga literatură. Apoi continuă: *itaque unum quidem nomen, sed res infinita, curarum plenior quam iucundatis aut veritatis, huic disciplinae accessit historia, non tam ipsis historicis, quam grammaticis laboriosa* „așadar, o unică denumire, dar cu un conținut nelimitat, producînd mai mult necazuri decît plăcere sau certitudine, acestei discipline i s-a atașat istoria, elaborată nu atît de istorici, cît de gramaticieni".

IV

După cum vedem, totul în sistemul de învățămînt ajunsese pînă la urmă să se subordoneze disciplinelor literare. Răul, trebuie s-o spunem, venea de departe: încă de la obîrșii, un curent irezistibil a antrenat cultura romană pe acest drum pe care am văzut-o năruindu-se. Încă Cicero, de-a lungul întregii sale vieți, a căutat să i se împotrivească. Cu excepția lui *De inventione*, întregul său sistem de învățămînt vădește strădania de a-i feri pe contemporanii săi de atracția retoricii biruitoare, de a conferi acesteia un rol mai modest, de a face să triumfe o concepție mai largă despre idealul cultural. Strădanie ce pare să conțină deja o doză de disperare. Cicero insistă prea mult asupra caracterului ideal al oratorului său; zăbovește cît se poate de firesc asupra dificultății, asupra imensei trude pe care i-o pretinde, încît cititorul trage pînă la urmă concluzia că un asemenea ideal este practic inaccesibil și că nu va fi nicicînd realizat[69].

Ne simțim, pe de altă parte, stingheriți să-l vedem bătînd în retragere: voind să-l facă mai ușor realizabil, el începe să micșoreze exigența sfaturilor sale. Filozofia se cuvine s-o studiezi, de bună seamă, dar n-are rost s-o adîncești prea mult; trebuie să te mulțumești cu strictul necesar[70]: *ista discuntur facile, si et tantum sumas quantum opus sit!* „lucrurile acestea se învață ușor, dacă te limitezi la cît este într-adevăr necesar!"[71] Și apoi, e atît de ușor ca, la nevoie, să fii rapid inițiat într-o chestiune tehnică de un specialist competent[72]; oratorul se poate pune repede la curent și e mai în măsură să vorbească decît un pur tehnician[73]. Astfel, deja la Cicero simțim cum se degradează frumosul ideal al culturii superioare: iat-o pe cale să se reducă la un repertoriu de informații sumare, care nu reprezintă mare lucru.

Toți teoreticienii latini și-au făcut o idee prozaică, utilitară despre cultura generală. Dintre cele două aspecte ale „culturii pregătitoare", ei au reținut mai cu seamă aspectul „perfectiv", în detrimentul celui „activ"[74]. Pentru ei, cultura generală este mai puțin o formare a spiritului ca funcție, și mai mult o simplă acumulare de cunoștințe, de materiale utilizabile de către viitorul orator.

De aici, preocuparea constantă de a da studiilor un caracter utilitar, de a le justifica în funcție de foloasele lor. Nimic mai penibil decît să constați concepția îngustă a unui Quintilian despre artele liberale și stîngăcia cu care le apără. Pentru o clipă, el întrevede ceea ce în concepția noastră ar fi argu-

---

[69] Cf. îndeosebi *De oratore* 1, 20–21; 1, 75–81; 1, 214 și urm.; 3, 74–75.

[70] *Id.*, 3, 86–89; cf. 3, 56–58.

[71] *Id.*, 3, 87.

[72] *Id.*, 1, 65–67 (cf. 62); 1, 69; 2, 37–38.

[73] *Id.*, 1, 48–57.

[74] Filozofii, după cum vom avea prilejul să constatăm, se opun în această privință oratorilor și au despre cultură o idee mai înaltă și mai sănătoasă (cf. partea a doua, p. 252).

mentul esențial: geometria slujește la formarea judecății raționale[75]; dar nu stăruie asupra acestui punct, ci caută să stabilească în ce fel i-ar putea servi practic oratorului cunoștințele de matematică. Rezultatele la care ajunge sînt ridicole: aritmetica i-ar permite oratorului să nu se încurce cînd citează cifre[76]; geometria, cînd pledează într-un litigiu de cadastru[77]; astronomia i-a servit cutărui orator din trecut să prezică o eclipsă[78]!

Cicero, din nefericire, luneca deja pe aceeași pantă: el n-a scos în evidență rolul ce putea să revină matematicilor[79] și recomanda studiul cutărei sau cutărei discipline din considerente de utilitate. Istoria, după cum am văzut, înseamnă pentru el în mult mai mică măsură asimilarea unei concepții despre evoluția omenirii, cît o serie de *exempla*, de precedente ce pot fi cu folos citate[80]. La fel și filozofia; nu trebuie zăbovit nici asupra teoriei cunoașterii, nici asupra sistemului lumii; importantă e pentru orator psihologia[81], ἠθική „etica" (și, în general, ceea ce ține de sufletul omenesc). De ce? Întrucît furnizează un material bogat pentru expuneri general valabile despre „religie, moarte, pietate, dragoste de patrie, despre bine și rău, virtuți și vicii, îndatoriri, durere, plăcere și cîte altele!"[82]

Deja Cicero subordonează prea mult cultura generală foloaselor ce le poate scoate din ea oratorul. Mai puțin interesează să ai „teste bien faicte"* decît să ai la îndemînă o bogată provizie de detalii de-a gata: e bine ca oratorul să știe multe lucruri, ca să-i fie ușor să citeze la nevoie! *Rerum enim copia, verborum copiam gignit* „căci belșugul de fapte atrage după sine belșug de cuvinte"[83]: această formulă celebră care-i rezumă doctrina cuprinde în germene întregul utilitarism al decadenței.

„Decadență", după cum vedem, nu-i o vorbă fără acoperire: triumful retoricii nimicise practic frumosul ideal de *doctus orator*. Întîlnim aici unul din acele cazuri curioase cînd decadența nu e doar uzură, ci implică o transformare calitativă, apariția unui nou centru de interes. Am văzut studiile științifice deteriorîndu-se puțin cîte puțin, degradîndu-se pînă la statutul de simplu element al tehnicii gramaticale. Printr-o ciudată dialectică însă, pe

---

[75] *Institutio oratoria* 1, 10, 36–37.

[76] *Id.*, 1, 10, 35.

[77] *Id.*, 1, 10, 36.

[78] *Id.*, 1, 10, 47–48.

[79] Cicero nu vorbește niciodată explicit despre matematică, pe care o înglobează noțiunii comune de arte liberale (cf. textele citate *supra*, p. 100).

[80] Cf. și aici preocuparea de a reduce la minimum timpul rezervat acestui studiu: Cicero recomandă manualul lui Atticus datorită scurtimii acestuia: 700 de ani de istorie cuprinși într-o singură carte (*Orator* 120)! Ne aflăm la începutul lungului șir de compendii istorice care vor fi întocmite în tot cursul epocii imperiale.

[81] *De oratore* 1, 68–69.

[82] *Orator* 118; *De oratore* 1, 56.

* O minte bine alcătuită (în lb. franceză veche — *n. t.*).

[83] *De oratore* 3, 125.

măsură ce li se diminua valoarea intrinsecă, interesul ce li se arăta a devenit din ce în ce mai mare. Știința se redusese de acum, puțin cîte puțin, la cunoașterea unei mase nestructurate de fapte de tot felul, spicuite din comentariile la clasici. Se acordă însă treptat o importanță tot mai mare însușirii unor astfel de cunoștințe, se depune un efort tot mai conștient în vederea sporirii acestora, iar afișarea lor se face cu o satisfacție mărturisită... Erudiția, în loc să fie un simplu mijloc în slujba îndeletnicirii de profesor de gramatică, devine un scop în sine, un obiectiv principal pe care și-l propune oricine aspiră la adevărata cultură: ea este, alături și în prezența talentului literar al elocvenței (*eloquentia*), centrul de interes esențial al vieții literaților.

Să încercăm să ne imaginăm cum arăta activitatea lor intelectuală: cu ce se ocupă, despre ce discută între ei? Discută nu numai despre ultimul orator aplaudat, despre clasicii lor favoriți; nu numai despre gramatică (în sens strict), despre retorică; ci și despre toate acele lucruri mărunte, culese de ici și de colo, care le alcătuiesc „știința". Foarte semnificative sînt în această privință pentru epoca lui Augustin *Saturnalia* lui Macrobiu: în cercul de literați imaginat de acesta, cei de față nu conversează doar despre Vergiliu și despre studiul literar al operei sale; aceasta e comentată nu numai sub aspectul formei, ci, în mod foarte savant, și sub acela al conținutului[84].

Se vorbește apoi mai ales despre chestiuni fără legătură cu el sau cu vreun alt text literar: erudiția, detașată de comentariu, este cultivată pentru ea însăși. Toți acești literați își împărtășesc roadele lecturilor lor[85], acumulează amintiri, citate, istorioare privitoare la o sumedenie de mici probleme cu a căror rezolvare se desfată în treacăt: referitoare la calendar[86], la instituțiile romane[87], la gastronomie[88]; în convorbirea lor se perindă toate domeniile menționate mai sus ale „științei" antice: mitologia[89], istoria (înțeleasă ca o colecție de anecdote)[90], fizica[91], fiziologia[92].

Genul acesta de conversație erudită, de o erudiție foarte scolastică și nu lipsită de pedanterie, este atestat în mediile de literați cu mult înainte de Sfîntul Augustin și de Macrobiu; mărturiile oferite în acest sens de Aulus Gellius, în secolul al II-lea, ne rețin atenția: să ne amintim de interesantul pasaj în care povestește cum, navigînd de la Egina la Pireu într-o frumoasă noapte de vară, într-o companie de oameni învățați, contemplînd

---

[84] Macrobiu, *Saturnalia* 1, 24 și întreaga carte 3 (erudiția religioasă la Vergiliu).

[85] *Id.*, 1, 5, 11.

[86] *Id.*, 1, 3; 1, 12–16.

[87] *Id.*, 1, 6: numele lui Praetextatus oferă prilejul de a vorbi despre originile togii pretexte: 1, 7–10 (*Saturnalia* etc. ...).

[88] *Id.*, 2, 8 și urm.; 7, 4.

[89] *Id.*, 1, 17–23; 5, 22.

[90] *Id.*, 2, 2–7 (glume și „vorbe" ale oamenilor celebri).

[91] *Id.*, 7, 14 (refracția, mecanismul vederii).

[92] *Id.*, 7, 6; 7, 10.

Carul-Mare, discută cu prietenii despre etimologia în greacă și în latină a numelui acestei constelații[93].

Mai mult, găsim deja la el tema din *Saturnalia*: o întrunire de literați serbînd chiar Saturnaliile la Atena și preocupați cu același joc erudit ca personajele lui Macrobiu. Comesenilor ce participă la ospăț li se pun o serie de întrebări, fiecare urmînd să răspundă la cîte una. Și ce întrebări! Se cere să se explice o formă verbală dificilă, un cuvînt rar sau ambiguu, o subtilitate sofistică, o opinie obscură scoasă dintr-un poet de demult sau dintr-un filozof, un fapt puțin cunoscut din istoria veche[94].

Se poate constata că avem aici de-a face cu ceva mai mult decît cu un efect al decadenței. Literații imperiului au renunțat la realizarea idealului ciceronian. E adevărat, dar nu-i de-ajuns să spunem că idealul lor e inferior, mai trebuie recunoscut că e și diferit, și că într-un sens e mai bogat și mai variat. Nu mai e centrat exclusiv pe talentul oratoric, ci admite un al doilea pol, erudiția.

Putem identifica aici, dacă vrem, un nou aspect al caracterului scolastic al culturii: sporindu-și neîncetat bagajul de cunoștințe, literații noștri nu fac pînă la urmă decît să continue munca pe care, ca tineri școlari, o făcuseră îndrumați de *grammaticus*. Și nu numai atît. Scolastică prin originea și structura ei, erudiția a cunoscut o asemenea dezvoltare, încît trebuie să-i recunoaștem o valoare proprie; nu o mai putem considera o simplă anexă a travaliului gramatical.

Mai mult decît atît: o dată diferențiată, erudiția își sporește în așa măsură domeniul, încît ajunge să invadeze întregul tărîm al culturii. Ea se repercutează, de pildă, asupra tehnicilor literare, asupra modului de a înțelege studiul gramaticii și al literaturii. Nefiindu-i de-ajuns că s-a eliberat de legăturile ce o subordonau acestora, se revarsă acum peste ele, le impregnează cu spiritul său. În gramatică, de pildă, efortul nu mai stă sub controlul scopului urmărit, acela de stăpînire a limbii clasice. El se dispersează acum în dobîndirea unei puzderii de cunoștințe devenite scop în sine: forme arhaice sau excepționale, etimologii bizare, subtilități de vocabular etc.

Și mai sensibilă este influența erudiției asupra studiului literaturii și asupra modului de abordare a autorilor: plăcerea literară se deplasează din planul esteticului în cel al cunoașterii. Se naște obiceiul de a-i citi pe clasici mai puțin pentru a le gusta arta, cît pentru a ști ce spun. Sînt studiați nu doar pentru valoarea lor artistică, ci și pentru a dobîndi de la ei secretul limbii clasice, vocabularul și stilul poetice; pentru a cunoaște legendele, personajele eroice sau mitologice, faptele descrise de ei; pentru îmbogățirea

---

[93] Aulus Gellius, *Nopți atice* 2, 21; cf. deja Boissier, *Fin du Paganisme*, vol. I, pp. 210–211.

[94] *Id.*, 18, 2 (cf. 18, 13). În mod sigur, de aici a luat Macrobiu ideea inițială pentru *Saturnalia*, unde folosește frecvent (fără a le cita) *Nopțile atice* (de pildă, 1, 3 = *Nopți atice* 2, 18; 1, 11 = 2, 18; 2, 2 [15–17] = 19, 11 etc. ...).

propriei memorii cu un repertoriu de istorioare și de citate pe care cel în cauză să le aibă la îndemînă mai tîrziu, cînd scrie el însuși sau poartă o conversație[95].

La poeți, se caută nu o experiență poetică, ci „lucruri“, fapte și, de asemenea, idei. Tendință primejdioasă, cu ample consecințe: în cazul operelor al căror conținut ideologic nu e vizibil, cititorul-literat nu se resemnează să-l ignore sau să-i constate absența, ci îl construiește. Percepem aici începuturile gustului pentru explicarea alegorică a textelor, la care voi reveni mai tîrziu[96] spre a-i urmări traiectoria extraordinară și prelungirile neașteptate.

Nu pot insista îndeajuns asupra importanței acestui al doilea aspect, al acestui pol secund al culturii literare a literaților din perioada de amurg a Antichității. Noțiunea de decadență se dezvăluie aici a fi mult mai complexă decît părea la început: această dezvoltare a erudiției, care ajunge să transforme considerabil tipul de viață intelectuală, apare legată de cauze adînci, al căror efect ar fi ușor de găsit în altă parte. Intervine aici un fenomen constant, care se reproduce ori de cîte ori o cultură se dezvoltă omogen de-a lungul prea multor secole, poartă povara unei memorii prea bogate, acumulează un tezaur prea mare.

Extremul Orient ne-a furnizat un exemplu edificator: nu există cultură mai veche decît cultura chineză clasică, nu există alta în care erudiția să joace un rol mai mare. Și, fără a ne duce atît de departe, nu se simte oare că aceeași evoluție se schițează din nou în cultura noastră occidentală? Oare nu începem deja să protestăm cîteodată împotriva locului tot mai mare și poate excesiv pe care-l deține în ea tendința istorică? Nu are loc oare o anume alunecare a literaturii către istoria literară, a artei către arheologie, dînd în vileag acțiunea unui proces analog?

---

[95] Suetoniu, care culege cu atîta zel vorbele istorice ale eroilor săi, citatele sau aluziile literare făcute de ei în diferite ocazii, este în privința asta de două ori semnificativ — și pentru gustul epocii sale, și pentru cel ce domnea deja în epoca împăraților. Aceeași evoluție a avut loc în ținuturile grecești: cf. tratatele lui Plutarh sau ale Sfîntului Vasile despre *Lectura poeților*; Puech, *Littérature grecque chrétienne*, 3, p. 376 (cf. 2, p. 333).

[96] Cf. partea a treia, pp. 398–400. Mă mulțumesc deocamdată cu o trimitere la o carte precum *Expositio Virgilianae continentiae* a lui Fulgentius (Schanz, 4, 2, § 1096).

Erudiția la Sfîntul Augustin

I. Erudiția gramaticală (etimologii). — II. *Exempla* împrumutate din mitologie. — III. Și din istorie: caracterul literar al acestei erudiții. — IV. Caracterul analog al geografiei. — V, VI, VII. Cît privește istoria naturală, medicina, fizica, pe lîngă un număr de noțiuni generale foarte simple, Sfîntul Augustin a reținut mai ales o serie de *mirabilia*. — VIII. Originea literară și livrescă a acestor cunoștințe. — IX. Locul acestei erudiții în istoria ideilor.

I

Care era însă conținutul acestei erudiții? Să consultăm opera Sfîntului Augustin. Ea ne permite, mult mai bine decît cea a lui Macrobiu și decît cea a oricăruia dintre contemporanii săi[1], să ne facem o idee precisă despre ceea ce constituia „știința“ oamenilor de atunci. Voi înfățișa un tablou sumar al diverselor cunoștințe care la el îmi par că țin de această tradiție erudită a cărei istorie tocmai am schițat-o.

Voi lua în considerare, bineînțeles, numai acele cunoștințe care, în opera Sfîntului Augustin, aparțin epocii sale, nu și pe cele care-l individualizează. Trebuie deci să mă silesc să disting, spre a le lăsa aici deoparte, cunoștințele ce-mi par că țin de dimensiunile originale imprimate de Sfîntul Augustin culturii sale; din acest motiv, nu voi vorbi despre artele liberale, dialectică și matematică[2], pe care nu le-a studiat decît sub influența vocației sale filozofice[3], nici despre anumite cercetări de ordin istoric, geografic și filologic care, străine de cadrul normal al culturii antice, i s-au impus mai tîrziu, cînd, episcop al Hipponei, a trebuit să se aplece în profunzime asupra Sfintei Scripturi și a dogmei creștine[4]. Pe de altă parte, trebuie să fac abstracție de utilizarea originală pe care o dă uneori Sfîntul Augustin cunoștințelor sale.

---

[1] Cu excepția Sfîntului Ieronim. Pornind de la el, s-ar putea întocmi un tablou foarte exact al conținutului erudiției antice, dar, după cîte mi-am putut da seama (citindu-i cu atenție corespondența), acest tablou nu ar fi substanțial diferit de cel pe care-l voi abstrage din Sfîntul Augustin.

[2] Gramatica și retorica le cunoaștem deja.

[3] *Supra*, pp. 103–104 și îndeosebi partea a doua, pp. 142, n. 3 și 200–230.

[4] *Infra*, partea a treia, pp. 337–342.

El n-a realizat un repertoriu sistematic, în care să putem găsi adunat la un loc conținutul științei sale[5]: sîntem deci nevoiți să-i culegem de prin toate lucrările cunoștințele particulare pe care s-a întîmplat să le folosească. Modul cum le utilizează este adesea foarte interesant, Sfîntul Augustin deosebindu-se în privința asta de simplul erudit; pentru moment însă, las deoparte acest element, mulțumindu-mă să inventariez materialele pe care erudiția le-a adunat în bagajul culturii sale.

Le vom rîndui în diferitele categorii pe care ne-am obișnuit să le deosebim la teoreticienii antici. Pentru început, trebuie să vorbim despre ceea ce s-ar putea numi *erudiția gramaticală*, despre cunoștințele referitoare la studiul limbii, cunoștințe ce reprezintă în cultura literatului o dezvoltare a tehnicii gramaticianului. Sfîntului Augustin îi place să-și etaleze cunoștințele explicite de latină, să arate că stăpînește toate subtilitățile limbii clasice[6], aici fiind vădit uneori efectul tendinței, descrisă de noi ceva mai sus, de a cultiva erudiția de dragul ei înseși. Putem arăta acest lucru pe un caz particular: știm[7] că Sfîntul Augustin folosește mult *etimologia*; în principiu, rostul acesteia este de a servi la explicarea unui cuvînt, ceea ce în fapt se și întîmplă cel mai adesea. Alteori însă, Sfîntul Augustin dă cîte o etimologie fără să o utilizeze, o dă de dragul ei înseși, cu titlu de curiozitate. Astfel, vorbind despre Romulus și lupoaică, el ține să amintească, fără un rost anume, etimologia cuvîntului *lupanar*[8]. Asemenea note erau foarte apreciate de publicul cult.

Etimologiile pe care le dă Augustin nu provin toate dintr-o sursă didactică[9] sau savantă[10]; multe sînt luate din clasici, din Cicero de pildă[11], căci se știe că gustul pentru această formă de erudiție era de multă vreme răspîndit

---

[5] Exceptînd artele liberale (*Disciplinarum libri*), din care făcea parte *De musica*, dar, cum am spus deja, rezervăm acest subiect pentru partea a doua.

[6] *Supra*, pp. 29–30 (morfologie și metrică), 37 (vocabular).

[7] *Supra*, pp. 37, 43, 61.

[8] *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 21, *P.L.*, vol. XLI, c. 578.

[9] Multe trebuie să fie amintiri din școală, ecouri directe ale învățămîntului sau împrumuturi din lucrări cu caracter pedagogic: comentarii de autori sau dicționare precum *Compendiosa doctrina* a lui Nonius Marcellus.

[10] Cum este cazul cu numele acelor divinități romane pe care Sfîntul Augustin le enumeră după Varro în cartea a IV-a a *Cetății lui Dumnezeu*: de exemplu, 4, 8, *P.L.*, vol. XLI, c. 118–119 (Cloacina, Volupea, Lubentina, Vaticanus etc. ...); 4, 11, c. 203. În capitolul 16 al aceleiași cărți (c. 125), etimologia lui *Murcia* prin *murcidus* „trîndav, leneș" este atribuită unui anume Pomponius, greu de identificat (cf. nota lui Vivès *ad locum*): e posibil să fi fost deja citat de Varro.

[11] Etimologia *nequitia* „răutate, ticăloșie" de la *ne quidnam* „nimic" (de exemplu, *De vera religione* 2 [8], *P.L.*, vol. XXXII, c. 864) e posibil să vină de la Cicero, *Tusculanae* 3, 8 (18); cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 430, n. 3. Dar poate să vină și de la Varro, *De lingua latina* 10, 5 (81). Augustin spune pur și simplu că vine de la *veteres* „cei vechi".

și ancorat în tradiția antică[12]. Multe deveniseră banale; unora le putem urmări traiectoria, circulînd de la un autor la altul[13].

Cîteodată însă, Sfîntul Augustin nu pregetă să propună noi etimologii[14]; legat de aceasta, cred că se impune însă o remarcă. Apropierile pe care le face ni se par adesea fanteziste, dar să nu-l judecăm pe Augustin — și nici, în general, tradiția antică — pornind de la felul cum înțelegem noi astăzi etimologia: punctul nostru de vedere e strict istoric, noi dorim să descoperim forma originară care, la capătul unei anumite evoluții fonetice și semantice, a dat cuvîntul în cauză. Un antic are despre ἔτυμον „etimon" o idee mult mai puțin precisă: e vorba mai cu seamă de deslușirea „adevăratului" sens al unui termen, printr-o apropiere ingenioasă. Firește că și anticii vorbesc despre origine, despre geneză, dar, în lipsa unei tehnici precise, analoge celei din fonetica modernă, care permite urmărirea pas cu pas a evoluției formelor, nu era posibil să se studieze mai riguros această noțiune, neputîndu-se face mai mult decît să se pună în legătură doi termeni între care exista o înrudire exterioară și specioasă[15]. Nu totdeauna autorii pretind în mod serios că au descoperit adevărata origine; ei nu pregetă, cînd se ivește prilejul, să propună cîte o etimologie total fantezistă și s-o prezinte ca atare[16]; era în asta un fel de joc erudit, la care cititorul lua parte cu plăcere fără să se lase păcălit.

II

Să examinăm istoria și să începem înăuntrul acesteia cu mitologia, care ocupa, după cum am văzut, locul de onoare. Aici, erudiția Sfîntului Augustin

---

[12] El are origini îndepărtate: încă lui Platon îi plăceau etimologiile (vezi mai ales *Cratylos*).

[13] Bunăoară, etimologia care deduce pe *ars* din ἀρετή (*Cetatea lui Dumnezeu* 4, 21, *P.L.*, vol. XLI, c. 128): ea este menționată deja de Donatus (în comentariul său la Terențiu, despre *Andria* 1, 1, v. 4), Servius (*Ad Æn.* 5, 705; *Comentariu la Donatus*, ap. Keil, *Grammatici latini* 4, 405), Diomedes (ap. Keil, 1, 421) și de alți gramaticieni. Ea va fi reluată de Cassiodor (*Institutiones* 2, *P.L.*, vol. LXX, c. 1151 C), Isidor din Sevilla (*Etimologii* 1, 1, 2). Explicația numelui *Mercur*, *medius currens* „care aleargă în mijloc" (*Cetatea lui Dumnezeu* 7, 14, *P.L.*, vol. XLI, c. 205) trebuie pusă în legătură cu un text din Arnobius, *Adversus nationes* 3, 32 etc. ...

[14] Este în mod sigur cazul cu exemplul analizat mai jos, n. 16.

[15] Cf. Meillet, ap. O. Bloch, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 1, p. VII, și disertațiile lui Fr. Müller și P. Dietrich.

[16] Vezi de exemplu *De musica* 1, 10 (17), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1093, etimologia prefixului numeric *sesqui-*. Toată lumea cunoaște etimologia (încă acceptată de moderni: Ernout-Meillet, p. 881), prin (*unus*) *semisque* „unu și jumătate"; ceea ce nu-l împiedică pe Augustin să propună alta, destul de fantezistă, prin *se absque* „fără el"; observați însă în ce termeni o propune el interlocutorului (*id.*, *ibid.*, c. 1093 sfîrșit): *et huius origo nominis quam nunc explicasti non est absurda, etiamsi forte non ea sit quam secutus est qui hoc nomen instituit* „iar originea acestei denumiri, pe care ai explicat-o acum, nu e absurdă, chiar dacă cel care a creat acest nume nu a pornit de la ea".

Etimologiile lui Platon dezvăluie deja acest joc: spre a nu cita decît un exemplu, vezi *Phaidros* 231 b–c (etimologia lui ἵμερος „pasiune, dorință") și nota lui Robin, p. 46 din ediția sa.

e deosebit de întinsă, ceea ce (o știe oricine) face din opera sa una dintre sursele principale din care și-au scos modernii cunoștințele despre religia romană și despre ideile cu privire la ea aflate în circulație în mediile culte.

Cetatea lui Dumnezeu[17], mai cu seamă, e cea prin care ni s-au transmis planul și o bună parte din conținutul *Antichităților* lui Varro, care altminteri ne-ar fi rămas necunoscute[18]. Acesta e însă un aspect la care nu e necesar să mă opresc: pentru Sfîntul Augustin, care, în marea sa lucrare, avea de elaborat un studiu special și adîncit al păgînismului roman, examinarea minuțioasă a savantului tratat al lui Varro reprezintă unul dintre aspectele pregătitoare cerute de redactarea *Cetății lui Dumnezeu*[19]. Din modul cum prezintă publicului său *Antichitățile*[20], ne dăm seama că în vremea lui acestea nu erau prea cunoscute.

În multe alte locuri, el ne dă exemple ținînd de o erudiție mitologică curentă, rod al lecturii și al comentării clasicilor[21]. Exemplul mitologic se înfățișează în fiece clipă sub pana sa amestecat cu reminiscențe literare: cînd vrea să opună imaginilor ivite din percepția sensibilă simbolurile matematice și cele izvorîte din simpla închipuire, el dă ca exemple pentru acestea din urmă pe Enea, pe Medeea trasă de șerpi înaripați, două personaje din comedia lui Terențiu, în sfîrșit pe Phlegeton și Infernul. Vorbind despre carnea nestricătoare, el citează exemplul lui Ahile[23]; cînd vrea să dea un exemplu de două ființe cum nu se poate mai asemănătoare, îi menționează pe cei doi fii gemeni ai lui Glaucos[24]. Chiar și în *Cetatea lui Dumnezeu*, folosește această erudiție încă foarte literară: cînd vrea să arate că omul hain e singur, citează exemplul lui Cacus, luat din *Eneida*, iar imoralitatea zeilor păgîni o atacă recurgînd la reminiscențe din Persius și Terențiu[25].

Pe de altă parte, vasta erudiție pe care a dobîndit-o de la Varro nu-i servește doar pentru critica păgînismului. O dată intrată în cultura sa, erudiția joacă rolul unei „cunoașteri de lux"; ea face parte dintre comorile pe care un literat este fericit să le posede și mîndru să le folosească. Îl surprindem foarte des supunîndu-se, poate fără să-și dea seama, obișnuințelor îndrăgite

---

[17] Îndeosebi, r. 4, c. 8 și urm.; r. 6 și 7; cf. și r. 18.

[18] Privitor la toate lucrurile pe care *Cetatea lui Dumnezeu* ni le-a păstrat din Varro, cf. numeroasele lucrări enumerate de Schanz, 4, 2, pp. 418–419, și mai ales teza lui Angus, *Source of the Ten First Books of Augustin's De civitate Dei.*

[19] Bineînțeles că el putea foarte bine să fi avut cîteva cunoștințe despre opera lui Varro (cf. *De moribus... Manichaeorum*, 2, 8 [12 la sfîrșit], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1350).

[20] *Cetatea lui Dumnezeu* 6, 2–3, *P.L.*, vol. XLI, c. 177–179.

[21] În vasta literatură de manuale școlare produsă de sfîrșitul Antichității, găsim un anumit număr de compendii de mitologie, în care profesori și studenți puteau găsi adunate la un loc cunoștințele de care aveau nevoie pentru comentariile lor: să-l citez aici doar pe Fulgentius și pe cei trei *Mythographi Vaticani* (cf. Schanz, 4, 2, § 1095 și 1118).

[22] *Scrisoarea* 7, 2 (4), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 69.

[23] *Scrisoarea* 166, 2 (3), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 721.

[24] *Scrisoarea* 14, 2, *ibid.*, c. 79.

[25] *Cetatea lui Dumnezeu* 19, 12, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 638–639; 2, 7, c. 53.

de intelectualii din vremea sa[26] şi intercalînd în discursul său cîte o anecdotă savantă, cîte un detaliu de erudiţie mitologică.

Astfel, cînd vorbeşte despre muzică, ajunge să povestească, după Varro, originea celor nouă muze: că nu sînt fiicele lui Iupiter şi ale Memoriei şi că la început au fost trei, dar, cum într-o bună zi trei sculptori chemaţi la concurs au creat în nu ştiu care oraş trei grupuri statuare la fel de remarcabile, s-a luat hotărîrea ca toate să fie admise în templu, şi aşa a apărut grupul de nouă etc.[27]

Foarte caracteristică este pentru această tendinţă cartea a 18-a a *Cetăţii lui Dumnezeu*: în ea, Sfîntul Augustin întocmeşte o cronologie comparată a cetăţii pămînteşti şi a cetăţii lui Dumnezeu, punînd în paralel şirul imperiilor cu cel al patriarhilor şi al profeţilor; el inserează în această expunere un număr de aluzii şi explicaţii mitologice fără legătură precisă cu argumentarea pe care o dezvoltă[28]. E o erudiţie etalată de dragul ei înseşi.

Astfel, în legătură cu regii din Sicyon şi Inachos, al doilea dintre ei: „fiica sa Io se spune că ar fi fost numită mai apoi Isis şi că i s-au adus cinstiri în Egipt ca unei mari zeiţe; alţii, ce-i drept, zic că-i o regină venită în Egipt din Etiopia“[29]. Regele Argosului, Apis, venit pe mare în Egipt, moare aici şi este divinizat sub numele de Serapis; şi, tot conform lui Varro, Augustin dă etimologia numelui „Serapis“: Σορός + Ἆπις; motiv care-l determină să-l reprezinte, precum pe Isis, ca zeu al Tăcerii, cu degetul pe buze etc.[30] Ceva mai tîrziu, citîndu-l tot pe Varro, povesteşte despre originea numelui Atenei, disputa dintre Minerva şi Neptun, obiceiurile atice legate de asta[31]. Şi aşa mai departe[32].

III

Să trecem la istorie în sens strict. Istoria joacă un mare rol în cultura augustiniană, dar aici e vorba de unul dintre elementele ei cele mai originale: el a fost condus abia destul de tîrziu de exigenţele proprii ale dogmei

[26] Decît dacă, bineînţeles, nu e vorba cumva de concesii voite făcute gustului epocii, de figuri de stil introduse de Sfîntul Augustin în textul său pentru a-l înfrumuseţa şi a-l face mai agreabil literaţilor cărora li se adresează... Această ipoteză mi se pare însă mai puţin verosimilă.

[27] *De doctrina christiana* 2, 17 (27), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 49.

[28] Să ne înţelegem: Sfîntul Augustin adoptă punctul de vedere evhemerist al lui Varro, istoria zeilor (regi sau eroi divinizaţi după moarte) avîndu-şi cu necesitate locul în istoria omenirii: totodată, este încă un mod de a ataca păgînismul... Dar, legat de fiecare, Sfîntul Augustin expune cîte o anecdotă sau o discuţie, care nu contribuie cu nimic la demonstraţie, fiind plasate acolo pentru interesul lor intrinsec.

[29] *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 3, *P.L.*, vol. XLI, c. 563.

[30] *Id.*, 18, 5, c. 563–564.

[31] *Id.*, 18, 9, c. 566–567.

[32] Cf. şi aici *id.*, 18, 10, c. 657 (Areopagul); 12, c. 570 (Erichthon); 16, c. 573 (templul lui Diomede în insulele Tremiti), 17, c. 573–574 (Circe, Lycaeus).

creștine și ale apologeticii la o concepție profundă și nouă despre trecutul omenirii și despre foloasele actuale ale cunoașterii lui. Nu e, așadar, încă momentul să examinăm această istorie augustiniană care nu ține de cultura comună[33].

E destul de ușor să identificăm studiile speciale la care aceste cercetări originale l-au condus pe Sfîntul Augustin[34]. Nu toate cunoștințele sale de istorie sînt rodul acestor studii. Făcînd abstracție de ele, ne aflăm în prezența unei rămășițe; există la el o altă erudiție istorică, corespunzătoare culturii medii a retorilor din vremea sa.

Ce descoperim, așadar? Păreri generale foarte simple, destul de sărăcăcioase, împrumutate din versiunile răspîndite realizate de abreviatorii din epoca imperială precum Iustin[35]; dar mai cu seamă alegerea de exemple caracteristice. Acest lucru mai ales îi interesa, după cum știm, pe literați. Augustin folosește exemple istorice cel puțin la fel de mult ca anecdotele mitologice, evocînd scene celebre sau mari figuri, atașată fiecare cîte unei teme morale: de cîte ori nu-l vedem reluînd exemplul cu Regulus cel cu suflet mare și credincios jurămîntului făcut[36]! Iar alături de Regulus vedem cum se perindă toți marii bărbați ai istoriei, uneori grupați, fiecare cu atitudinea sa caracteristică, am putea spune cu atributul său.

Se evocă simplitatea Romei de odinioară? Iată plugul lui Cincinnatus, căminul lui Fabricius, cele zece livre de argintărie ale consulului Rufinus[37], Scipio, întors din Africa, prea sărac pentru a da zestre fiicei sale[38]. Virtutea păgînă în ceea ce are ea mai pur? Iată-i pe Camillus, Scipio, din nou Fabricius[39], apoi Romulus, Numa, Brutus[40]. E nevoie de un criminal grav tarat? Catilina e la îndemînă[41].

Nimic uimitor în constatarea rolului de prim-plan pe care-l joacă la Augustin reminiscențele din istoria romană, dar în repertoriul său figurează, deși mai estompată, și istoria greacă. Bunăoară, el redă într-un rînd anecdota cu Temistocle, care, invitat să cînte la liră, se recuză, mărturisește că nu se

---

[33] O studiez *infra*, partea a treia, pp. 373–377.

[34] Programul lor va fi indicat *infra*, partea a treia, pp. 338–340.

[35] *Cetatea lui Dumnezeu* 4, 6, *P.L.*, vol. XLII, c. 116: împrumută din prefața lui Iustin (1, 1) o viziune de ansamblu asupra evoluției societății omenești pornind de la regalitatea patriarhală.

[36] *Cetatea lui Dumnezeu* 1, 15, c. 28–30; 1, 24, c. 37; 2, 23, 1, c. 70; 3, 18, 1, c. 99; 3, 20, c. 102; *Scrisoarea* 125, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 475 etc. ...

[37] *Scrisoarea* 104, 2 (6), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 390. Bineînțeles că aceleași exemple revin la nesfîrșit: Regulus, Cincinnatus și Fabricius în *Cetatea lui Dumnezeu* 5, 18, 2, c. 164; Fabricius, Fabius, Scipio și Regulus în *Contra Iulianum Pelagianum* 4, 3 (17), *P.L.*, vol. XLIV, c. 745.

[38] *De opere monachorum* 25 (32), *P.L.*, vol. XL, c. 572.

[39] *Contra Iulianum* 4, 3 (26), *P.L.*, vol. XLIV, c. 751.

[40] *Scrisoarea* 138, 2 (10), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 529.

[41] *Scrisoarea* 167, 2 (7–8), *ibid.*, c. 736.

pricepe, iar, cînd e întrebat „dar la ce te pricepi?", replică mîndru: „din mică, să-mi fac patria mare", *rempublicam ex parva magnam facere*[42]; amintește legenda lui Milon din Crotona, care se antrenează să ridice în brațe un vițel[43]; pe cea a sinuciderii lui Kleombrotos din Ambracia[44]. Anecdota caracteristică este cîteodată anonimă, precum aceea a ateniencei care, pentru că se antrenase să bea cucută, scapă de moartea rituală[45].

Toate acestea ne dau o idee destul de limpede despre natura culturii istorice a unui literat al decadenței, cultură de ordin inferior și care stă sub înrîurirea tiranică a educației literare. Ne putem reprezenta cu destulă exactitate în ce fel se dobîndea această erudiție istorică.

Constatăm mai întîi că multe din anecdotele care se întîlnesc la Augustin au fost folosite cu mult înaintea lui de alți oratori, preocupați să-și înfrumusețeze discursurile cu *exempla* istorice. E îndreptățit să credem, cînd de pildă întîlnim una dintre ele la un autor clasic precum Cicero[46], că memoria lui Augustin o va fi preluat de aici, și nu din vreo sursă propriu-zis istorică. Alte anecdote se găseau reunite în culegeri întocmite pentru uzul retorilor, precum aceea a lui Valerius Maximus; dacă un exemplu dat de Augustin nu e luat din vreun autor care l-a folosit înaintea sa, atunci e probabil că provine din aceste manuale[47].

Alteori, face istorie nu ca retor, ci ca gramatician: povestind legenda regelui Codrus, încheie spunînd: de aici expresia lui Vergiliu: *et iurgia Codri* „invectivele lui Codrus" (*Bucolicele* 5, 11)[48]. Anecdota istorică stă aici în legătură cu comentariul poetului clasic. Dacă ținem cont de rolul important al acestor trei categorii de surse, rămîne destul de puțin de pus pe seama lecturii directe a adevăraților istorici.

Să adăugăm istoriei propriu-zise istoria filozofiei, care ni se înfățișează într-o lumină similară: e destul de ușor de determinat rolul ce revine studiilor speciale ale Sfîntului Augustin. Cînd, bunăoară, în cartea a XIX-a a *Cetății lui Dumnezeu* se apucă să întocmească un catalog al tuturor școlilor

---

[42] *Scrisoarea* 118, 3 (13), *ibid.*, c. 438; 231, 3, c. 1023.

[43] *De quantitate animae* 21 (36), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1056.

[44] *Cetatea lui Dumnezeu* 1, 22, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 36.

[45] *De moribus ecclesiae catholicae* 2, 8 (12), *ibid.*, c. 1350. Deja în exemplul precedent numele lui Milon nu e pronunțat.

[46] Nu pot sta să studiez toate *exempla* citate mai sus. Iată, de pildă: anecdota lui Kleombrotos din Ambracia (*supra*, n. 44) se află deja la Cicero, *Tusculanae* 1, 34 (84); pentru o parte a celei cu Temistocle (n. 42) cf. *Pro Archia* 9 (20) și *Tusculanae* 1, 2 (4).

[47] De pildă, povestea lui Cornelius Rufinus (consul în 290 și 277 î.Cr.) exclus din Senat de cenzorul Fabricius pentru că poseda — lux excesiv — zece livre de argint (*supra*, p. 118) se întîlnește deopotrivă la Aulus Gellius (4, 8) și la Valerius Maximus (2, 9, 4); cf. și Florus (1, 18, 22). Pentru zestrea fiicei lui Scipio, cf. Valerius Maximus, 4, 4, 10. Anecdota cu Regulus, așa cum o relatează Augustin, se regăsește nu numai la Titus Livius, Florus, Eutropius, ci și la Cicero și Valerius Maximus: cf. Angus, *Sources*, p. 76.

[48] *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 19, *P.L.*, vol. XLI, c. 576.

de filozofie clasice în funcție de atitudinea lor față de problema centrală a fericirii, el are grijă să ne prevină din capul locului că se ia după *Philosophia* lui Varro[49], și chiar și în acest caz grija cu care prezintă cartea, expune planul ei, îi analizează conținutul[50] arată că este vorba de cunoștințe ce depășesc cadrul normal al culturii contemporane.

Exceptînd toate acestea, ce mai rămîne? Ca și în cazul istoriei generale, cîteva noțiuni foarte simple despre arborele italic și despre cel ionian, despre primii filozofi, despre caracterul moral al învățăturii lui Socrate etc.[51], noțiuni banale, împrumutate de altfel din operele clasice, pe care toți literații le studiaseră la retor, *Dialogurile* lui Cicero[52].

Mai ales însă, anecdote caracteristice: Socrate jurînd pe cîine și pe piatră[53], Xenocrate convertindu-l la filozofie pe tînărul Polemon, care, în stare înaintată de ebrietate, intrase din întîmplare în școala lui într-o dimineață, pe cînd se întorcea de la un ospăț care durase toată noaptea[54]. Aceste anecdote se leagă și ele de o întreagă tradiție erudită; unele dintre aceste „povestiri" dobîndiseră de mult timp drept de cetate la romani și, dacă te întrebi de la care autor au putut ajunge la Augustin[55], nu știi pe cine să alegi.

IV

De filozofie se lega teoretic știința în întregul ei, dar istoria naturală li se înfățișa eruditilor din epoca imperială ca un domeniu autonom, pe care-l așezau alături de istorie și în care includeau geografia[56]. Despre aceasta din

---

49 *Id.*, 19, 1, 1, *ibid.*, c. 621: *M. Varro, in libro de Philosophia*... „M. Varro, în cartea sa Despre filozofie"... (numele lui Varro revine deseori în continuare).

50 Cf. îndeosebi *id.*, 19, 1, 3, c. 623; 19, 2, c. 625.

51 *Id.*, 8, 2 și urm., c. 225 și urm.

52 Sursa este aici *Tusculanae* 5, 7–11 (vezi demonstrația lui Diels, *Doxographi Graeci*, pp. 173–174).

53 *De vera religione* 2 (2), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 123.

54 *Scrisoarea* 144, 2, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 591; *Contra Iulianum Pelagianum* 1, 4 (12), *P.L.*, vol. XLIV, c. 647; cf. 1, 8 (35), c. 666. A fost semnalat raportul dintre această anecdotă clasică și un episod din chiar viața lui Augustin („convertirea" lui Alypius: ... *Confesiuni* 6, 7 [12], p. 129 Lab., și nota lui de Labriolle, *ad loc.*; cf. Mausbach, *Ethik*, 2, pp. 283–284).

55 Anecdota cu Xenocrate ar putea proveni de la Valerius Maximus, 6, 9, *Ext.* 1; sau dintr-un comentariu școlar la Horațiu, *Satire* 2, 3, 253–254 (pentru textele privitoare la tradiția greacă a aceleiași anecdote, cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 2, 1, p. 994, n. 1).

56 *De doctrina christiana* 2, 29 (45), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 56. Sfîntul Augustin vorbise despre istorie (c. 28 [42–44]): *est etiam narratio demonstrationi similis, qua non praeterita, sed praesentia indicantur ignaris. In quo genere sunt quaecumque de locorum situ, naturisque animalium, lignorum, herbarum, lapidum, aliorumque corporum scripta sunt* „este o povestire asemănătoare descrierii, în care se aduc informații celor neștiutori despre lucruri nu trecute, ci prezente. În această specie literară, sînt consemnate date despre așezarea localităților, despre firea animalelor, despre natura arborilor, a ierburilor, a pietrelor și a altor lucruri".

urmă, nu sînt multe de spus: pentru antici, bineînțeles, ea avea un caracter exclusiv descriptiv, iar cunoștințele de geografie din vremea Sfîntului Augustin se reduceau la nomenclatură. La el, geografia ocupă destul de puțin loc și, de îndată ce ne îndepărtăm de noțiunile elementare (denumirile celor trei părți ale lumii, cele două sensuri ale cuvîntului *Asia*)[57], ne dăm seama că toate cunoștințele sale provin din surse literare.

Povestește, de pildă, cum s-a observat absența ploii pe vîrful Olimp[58]; observație interesantă, ce ar putea sta în legătură cu un fenomen real, cu ceea ce geografii noștri numesc uscăciunea regiunilor alpine înalte. Dar de unde deține Sfîntul Augustin această informație? El însuși ne îndrumă în direcția potrivită, citînd un pasaj din Lucan (*Pharsalia* 2, 271: *nubes excedit Olympus* „Olimpul se ridică mai sus de nori"); e vorba fără îndoială de o reminiscență din vreun comentariu de școală asupra acestui poet[59].

La lucruri de felul acesta se reducea studiul geografiei pentru oamenii din acea epocă: după prima inițiere dobîndită la școală, sub forma pare-se a comentării unei hărți murale[60], nu prea se mai căuta altceva decît identificarea numelor de locuri întîlnite în lecturi: iată de ce, lucrarea cea mai caracteristică rămasă din această epocă este dicționarul geografic (*De fluminibus, fontibus, lacubus... quorum apud poetas fit mentio — n. t.*) al lui Vibius Sequester, care grupează pe categorii (fluvii, izvoare, lacuri, păduri etc.) informațiile pe care un literat trebuie să le posede despre locurile menționate de poeții clasici: Vergiliu, Ovidiu, Lucan etc.[61]

V

Istoria naturală propriu-zisă stîrnea mult mai mult atenția. Abordînd această nouă categorie, trebuie tot astfel să lăsăm deoparte orice concepție

---

[57] *Cetatea lui Dumnezeu* 16, 17, *P.L.*, vol. XLI, c. 497.

[58] *De Genesi contra Manichaeos* 1, 15, (24), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 184; *De Genesi ad litteram* 3, 2 (3), *ibid.*, c. 280; *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 9, *ibid.*, c. 550.

[59] Cf. Vibius Sequester, r. 5, *s.v.* Olympus: *Macedoniae altissimus (mons) qui altitudine sua pluvias et nubes excedit* „cel mai înalt (munte) din Macedonia care, prin înălțimea sa, întrece norii aducători de ploi".

[60] Haarhoff, *Schools of Gaul*, pp. 66–67; textul fundamental este cel al lui Eumenes, *Pro scholis*, 20. Schanz (4, 2, p. 336) a legat în mod ingenios de comentariul acestor hărți majoritatea micilor manuale de geografie întocmite în secolele al IV-lea–al V-lea: *Cosmografiile* lui Honorius și Æthicus, *Expositio mundi* etc. ... La Avienus, geografia nu e decît o materie pentru versificație (*id.*, 4, 1, § 785 și recenta ediție a lui Berthelot).

[61] Schanz, 4, 2, § 1059. Celelalte lucrări pe care le-am putea menționa au o destinație practică, de mementouri pentru uzul călătorilor (cum sînt *Itinerarele*: Schanz, 4, 1, c. 812) sau al funcționarilor (*Notitia dignitatum, id.*, 4, 2, § 1064). Trebuie totuși pusă pe seama gustului pentru erudiție al mediilor culte *Notitia regionum*, care era atașată celebrului calendar pentru anul 354, cu înluminări datorate caligrafului Philocalus (*id.*, 4, 1, § 796),

prea modernă: istoria naturală așa cum o definește Augustin este desigur înainte de toate și mult mai mult „istorie", adică inventar, catalog, enumerare, descriere de fapte, decît „știință", adică efort de a degaja un anumit număr de legi. Care sînt deci cunoștințele lui Augustin „despre proprietățile animalelor, ale arborilor, ierburilor și pietrelor etc."[62] Aceste diferite aspecte sînt destul de inegal reprezentate.

Privitor la „mineralogie" am inventariat texte destul de numeroase și interesante. Neîndoielnic, cunoștințele Sfîntului Augustin nu sînt nelimitate: întîlnind în Biblie topazul, tot ce găsește potrivit să spună despre el este că e „o piatră foarte prețioasă"[63]. Totuși, știe sau crede că știe multe lucruri. Să precizăm numaidecît că termenul „mineralogie" e mult prea serios pentru a desemna acest gen de cunoștințe; ceea ce găsim la Sfîntul Augustin sînt elementele unui *lapidariu* în sens medieval, o listă de proprietăți curioase, uimitoare sub un aspect sau altul, atribuite diverselor minerale.

Apar amestecate aici unele fapte reale cu multe erori tradiționale. Cîteodată, Sfîntul Augustin face apel la experiență: descrie, de pildă, după propriile-i observații însușirile singulare ale varului, pe care focul (care înnegrește orice lucru) îl albește, apa (care răcește orice corp) îl încălzește, îl face să fiarbă, în timp ce uleiul îl lasă rece[64]. Există chiar o fermecătoare naivitate în modul cum ne povestește uimirea ce l-a cuprins cînd a asistat, după cum ne spune, la experiențe de magnetizare: *quod cum primum vidi, vehementer inhorrui* „ceea ce, cînd am văzut prima oară, m-a speriat grozav"[65].

Aceste cunoștințe ale sale sînt însă în cea mai mare parte de origine livrescă; sînt împrumutate din acel vast tezaur de *mirabilia* „lucruri care provoacă uimire" pe care erudiții antici și-l transmiteau de multe secole unii altora. Cvasitotalitatea acestor fapte se regăsește la Pliniu sau la Solinus[66]: primul mai ales este cu siguranță o verigă esențială a tradiției ajunse pînă la Sfîntul Augustin, dar nu pot să afirm că între ei nu se vor fi interpus un anumit număr de verigi intermediare. Sfîntul Augustin ne spune, de pildă, că diamantul nu poate fi nici sfărîmat, nici topit și că nu poate fi „biruit" decît cu sînge de țap[67]. Piatra prețioasă *carbunculus* lucește în întuneric[68]; sarea de Agrigent se lichefiază în apropierea focului, iar în apă pîrîie; azbestul de

---

Enumeratio provinciarum și *Notitia Galliarum* atașate calendarului oferit în 449 Sfîntului Eucherius de către Polemius Silvius (*id.*, 4, 2, p. 130).

[62] Cf. textul citat *supra*, n. 56 la capitolul de față.

[63] *Enarratio in Psalmum* 118, 26, 8, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1579.

[64] *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 4, 3, *P.L.*, vol. XLI, c. 713.

[65] *Id.*, 21, 4, 4, c. 714.

[66] De pus în legătură cu faptele citate *infra*, n. 67 și cu Pliniu, *Istoria naturală* 37, 59; n. 69: Solinus, *Polyhistor* 11, 35, 40; 47 extr.

[67] *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 4, 4, c. 713.

[68] *De doctrina christiana* 2, 16 (24), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 47; *De Genesi contra Manichaeos* 2, 10 (14), *ibid.*, c. 204.

Arcadia, o dată aprins, nu mai poate fi stins; pirita de Persia arde mîna care o ține; tot din Persia provine selenitul, a cărui albeață internă crește și descrește o dată cu Luna[69]. După cum se vede, un amestec de aspecte cu totul legendare, și altele la care miraculosul provine doar dintr-o analiză insuficientă a noțiunilor de „foc", „apă" etc. (sare efervescentă, substanță caustică)...

Botanica nu mi-a oferit decît un număr mic de texte caracteristice, care se distribuie în același fel în două categorii. Există mai întîi fapte luate din experiență, cu caracter de altfel relativ banal. Augustin descrie destul de bine palmierul[70]; despre verigar, spune că e o plantă la început erbacee, care mai tîrziu devine spinoasă[71]; mai zice că, dacă punem în pămînt un sîmbure de măslină, va răsări nu un măslin, ci un arbust sălbatic, oleastrul[72]; cunoaște întrebuințarea medicinală a unor plante precum isopul[73] și spînzul[74].

În alte locuri, regăsim amintiri livrești — de bună seamă, tot niște *mirabilia*: fructe din Sodoma, pline de cenușă; lemn de smochin egiptean, care, pus în apă, întîi se duce la fund, apoi, după o vreme, începe să plutească; arbori cu frunze perene din insula Tylos[75].

Zoologia, mai exact spus istoria animalelor, dimpotrivă, ocupă la Sfîntul Augustin un loc de cinste. Aici, cunoștințele lui sînt mai întinse, dar de aceeași natură: dacă adineauri evocam *lapidariile* medievale, aici trebuie să ne gîndim la *bestiarii* sau, dacă preferați, la *Physiologos*-ul bizantin[76].

Găsim mai întîi, ca și pînă aici, cunoștințe exacte, dar limitate la cîteva noțiuni banale: pelicanul e o pasăre din deșertul Egiptului[77]; onagrul e un măgar sălbatic mare[78]; lișița, pasăre marină și de baltă; iepurele e fricos; ariciul are spini[79]. Și, tot ca în cele de mai înainte, Augustin prezintă și aici

---

[69] *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 5, 1, c. 715.

[70] *Enarratio in Psalmum* 91, 13, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1179.

[71] *Enarratio in Psalmum* 57, 20, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 686–690.

[72] *De nuptiis et concupiscentia* 1, 19 (21), *P.L.*, vol. XLIV, c. 426: *Contra Iulianum Pelagianum* 6, 7 (21), *ibid.*, c. 835; *Scrisoarea* 194, 10 (44), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 890; *Predica* 77, 8 (22), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 488. Nu sînt însă sigur dacă nu cumva cunoașterea acestui fapt, atît de lesne de observat pentru un mediteranean, este totuși de origine livrescă: Sfîntul Pavel, Rom. 11, 24.

[73] *Enarratio in Psalmum* 50, 12, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 689–690 (era folosit în tratamentul afecțiunilor pulmonare).

[74] *De moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* 2, 8 (12), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1350.

[75] *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 5, 1, c. 715. Acestea provin tot din Solinus (38, 35) și din Pliniu (12, 23).

[76] Pentru aceste apropieri, cf. Taylor, *Mediaeval Mind*, 1, pp. 75–77 (care folosește Lauchert, *Physiologus*, pp. 4 și urm.).

[77] *Enarratio in Psalmum* 101, 7, 8, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1298.

[78] *Enarratio in Psalmum* 103, 3, 4, *ibid.*, c. 1360.

[79] *Id.*, 3, 17–18, c. 1372–1373. Cf. și *Adnotationes in Iob* 39, 13–18, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 882: poetul biblic descrie într-un mod viu și direct obiceiurile struțului: Augustin știe despre struț mult mai puține lucruri: tot ce știe este că acesta „nu zboară".

cîteva fapte de experiență, ele atestînd însă cît de mult îi era orientată atenția spre curiozități, spre faptele singulare: el a observat că atît coada tăiată a șopîrlei, cît și tronsoanele de miriapod continuă să se miște și par vii[80]; despre carnea de păun, ne spune că a verificat la Cartagina că se usucă fără să se strice[81]; la Bulla Regia (oraș din Numidia — *n. t.*), a văzut cum peștii dintr-un bazin urmăresc încotro se mișcă persoanele de pe margine de la care de obicei primesc de mîncare[82].

Și în această privință însă, cea mai mare parte a cunoștințelor lui este de sorginte livrescă, memoria sa a reținut îndeosebi faptele extraordinare fără ca rațiunea să i se fi putut păzi de caracterul lor îndeobște fantastic. Vorbește, fără să manifeste prea multă neliniște, despre tot felul de animale fabuloase: salamandra[83], dragonul[84], licornul[85], hircocerbul[86]; e adevărat că, în cele mai multe cazuri, la autoritatea tradiției învățaților se adăuga aceea, mult superioară, a Scripturii.

Ceea ce povestește despre obiceiurile animalelor reale este de multe ori aproape la fel de extraordinar: cam ca în cazul șarpelui și al vulturului, care fac obiectul unui întreg folclor. Așa este de pildă povestea aspidei, care, ca să reziste modulațiilor vocii îmblînzitorului, caută (precum Ulise în fața sirenelor) să-și astupe urechile, drept care își lipește o ureche de pămînt, iar în cealaltă își introduce vîrful cozii[87]. Ochiul vulturului, se știe, poate să privească nemijlocit Soarele, iar vulturul mascul se servește de acest *test* ca să verifice dacă puii săi sînt legitimi; dacă se dovedesc adulterini, îi omoară[88]. Tot despre vultur, Sfîntul Augustin povestește modul miraculos în care evită primejdia ce-i pîndește bătrînețea: se pare că mandibula superioară a ciocului său coroiat crește cu vîrsta, în așa fel încît îi devine cu neputință să mai deschidă ciocul, fiind astfel amenințat să moară de inaniție, dar ingenioasa pasăre nu pregetă să rupă ea însăși acest apendice stînjenitor, lovindu-l violent de o stîncă[89].

---

80 *De quantitate animae* 31 (62), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1069.

81 *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 4, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 712.

82 *De Genesi ad litteram* 3, 8 (12), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 284.

83 *Cetatea lui Dumnezeu* 1, 4, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 712.

84 *De Genesi ad litteram* 3, 9 (13), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 284 (Augustin se referă aici la Biblie și la cărțile păgîne).

85 *Enarratio in Psalmum* 91, 11, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1178 (despre versetul *et exaltabitur sicut unicornis cornu meum* „și se va înălța puterea mea precum cornul licornului").

86 *Adnotationes in Iob* 39, 1, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 880 (în textul latinesc pe care-l adnotează Augustin figurează *tragelaphorum* „hircocerbi", iar în *Vulgata* figurează *ibicum* „capra-neagră").

87 *Enarratio in Psalmum* 57, 7, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 679–680. Alte însemnări despre șarpe, *id.*, 10, c. 681–682; *De doctrina christiana* 2, 16 (24), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 47.

88 *De gestiis Pelagii* 6 (18), *P.L.*, vol. XLIV, c. 330; *Tractatus in Iohannem* 36, 5, *P.L.*, vol. XXXV, c. 1666. Alte însușiri în *De moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* 2, 16 (50), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1366; *De quantitate animae* 14 (24), *ibid.*, c. 1049.

89 *Enarratio in Psalmum* 102, 9, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1323–1324.

Nu pot sta să înșir toate aceste anecdote[90]. Ar fi fastidios — dar ușor — de arătat că ele sînt împrumutate din acel gen de folclor savant care, format de-a lungul întregii Antichități, va continua să se bucure de o largă trecere în Evul Mediu. Unele dintre aceste aspecte au fost popularizate de poezie: astfel, povestea generației spontanee a albinelor[91] sau cea a iepelor de Cappadocia fecundate de vînt[92], pe care Augustin le preia de la Vergiliu. Altele, deși n-au beneficiat de această onoare, au avut totuși parte de un mare succes: bunăoară, ideea că dintre animale singur crocodilul are maxilarul superior mobil[93], observație eronată (eroarea de interpretare este, de altfel, destul de scuzabilă) ce datează de la Herodot și căreia Aristotel însuși i-a dat girul autorității sale[94].

VI

După istoria animalelor, ajungem la istoria naturală a omului. Studierea corpului omenesc ținea de medicină. Aceasta era una dintre puținele științe care, pe vremea lui Augustin, mai formau încă obiectul unui învățămînt bine organizat[95], învățămînt care însă nu se adresa decît specialiștilor și de care profitau doar puțini[96]. Această situație nu e un efect al decadenței[97]. Dar dacă medicina era considerată o specialitate, străină de cultura comună, aceasta din urmă totuși nu renunța la un oarecare contact cu ea: comentariul literar, într-adevăr, era nevoit cîteodată să se refere la ea așa cum făcea și cu alte științe, iar, pe de altă parte, observăm că nu o dată curiozitatea eruditilor ro-

---

[90] Trimit totuși și la *Enarratio in Psalmum* 41, 2–4, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 465–466 (obiceiuri de-ale cerbilor: omoară șerpi, ceea ce le sporește setea; în timp ce migrează, fiecare își odihnește coarnele pe crupa celui din fața sa).

[91] *De moribus Manichaeorum* 2, 17 (63), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1372 (cf. *Georgice* 4, 295–314).

[92] *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 4, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 715 (cf. *Georgice* 3, 269–283).

[93] *Solilocvii* 2, 8 (15), *P.L.*, vol. XXXII, c. 891.

[94] Herodot 2, 68; Aristotel, *Istoria animalelor* 516 a 24 (după Manquat, *Aristote naturaliste*, p. 16, n. 6, 38, 46–47). Povestea era răspîndită pe vremea lui Augustin: Iulian din Æclanum a folosit-o și el (cf. *Contra Iulianum Pelagianum* 6, 6 [16], *P.L.*, vol. XLIV, c. 831).

[95] Privitor la instituția așa-numiților ἰατροσοφισταί „membri ai colegiului superior al medicilor", profesori de medicină, și a *archiatri*-lor: *Codul Teodosian* 13, 3, 1–19. *Archiatrii* erau în principal medici publici, dar care și predau: S. Reinach, ap. Daremberg și Saglio, 3, 2, *s.v. Medicus*, p. 1674 B; Wellmann, *P.W.*, 2, c. 464–465. Acest învățămînt era la fel de viu în ținuturile latine ca și în cele grecești: cf. numeroasele tratate de medicină scrise (sau traduse) în latină în secolele al IV-lea și al V-lea (Schanz, 4, 1, pp. 201–204; 4, 2, p. 272–302).

[96] Sfîntul Augustin o spune expres: *medicinalis disciplina, quam pauci assequuntur* „învățămîntul medical pe care puțini îl urmează" (*De anima et eius origine* 4, 6 [7], *P.L.*, vol. XLIV, c. 528).

[97] După cum am văzut, nici Cicero, nici *a fortiori* Quintilian nu se gîndeau s-o includă în formarea lui *doctus orator* „oratorul instruit".

mani se întindea pînă la ea: poligrafi precum Varro, Celsus, Pliniu, Apuleius îi făceau loc în *corpus*-ul erudiției lor[98].

Sfîntul Augustin ne apare fidel acestei tradiții. El n-a făcut studii medicale propriu-zise. A avut însă legături cu medici ca Vindicianus, *comes archiatrorum* „președinte al colegiului medicilor curții imperiale" și proconsul al Africii, cu care îl vedem discutînd despre astrologie[99]. Din convorbirile cu ei, din cîteva manuale pe care le va fi frunzărit[100], în sfîrșit din aluziile răzlețe întîlnite prin lecturi, el s-a ales cu un anumit bagaj de cunoștințe.

Dacă le trecem în revistă, constatăm că și în privința medicinei lucrurile stau la fel ca în cazul celorlalte științe: Sfîntul Augustin posedă cîteva noțiuni exacte, dar foarte generale despre medicina din vremea sa. Îi cunoaște marile ramuri: anatomia, fiziologia[101]; metodele (disecția, vivisecția)[102]; cîteva din principalele sale teorii: cele cinci simțuri[103], rolul celor patru elemente[104], funcționarea celor trei ventricule ale creierului[105] etc.[106] Posedă și cîteva noțiuni privitoare la practica medicală și la farmacopee[107]. Dar nu asta îl interesează cu precădere.

O dată mai mult, constatăm că memoria sa a reținut mai cu seamă faptele bizare, singulare, anormale: monștri născuți cu șase degete la mînă[108], surdo-muți[109], ventriloci, oameni capabili să-și miște urechile după voie, cazuri

---

[98] O carte din lucrarea *Disciplinae* a lui Varro era consacrată medicinei; ni se păstrează cele opt cărți din *De medicina*, care făceau parte dintre *artes* la Cornelius Celsus; Pliniu consacră cartea a VII-a din a sa *Istorie naturală* istoriei naturale a omului; *Medicinalia* scrise de Apuleius sînt astăzi pierdute (cf. Priscian, ap. Keil, *Grammatici latini*, 2, p. 203).

[99] *Confesiuni* 4, 3 (5), p. 69 Lab.; 7, 6 (8), p. 153. Privitor la acest personaj, cf. Schanz, 4, 1, § 849.

[100] Se întîmplă să-l citeze pe Soranus, *Medicinae auctor nobilissimus* „ilustru autor de tratate de medicină" *(Contra Iulianum Pelagianum* 5, 14 [51], *P.L.*, vol. XLIV, c. 813: Soranus, *Gynaecia* 1, 39, 1, *Corpus medicorum Graecorum*, vol. IV, p. 27). Corectura *Retractărilor* (2, 62, *P.L.*, vol. XXXII, c. 655) dovedește că Sfîntul Augustin s-a raportat la text. La textul grecesc? Ar fi prea mult să afirmăm acest lucru; existau traduceri latinești (Schanz, 4, 1, p. 204; 4, 2, § 1132).

[101] *De anima* 4, 6 (7), *P.L.*, vol. XLIV, c. 528: *artem anatomicam vel empiricam quas continet medicinalis disciplina* „anatomia sau cercetarea experimentală incluse în știința medicinei".

[102] *Cetatea lui Dumnezeu* 22, 24, 4, *P.L.*, vol. XLI, c. 791.

[103] *De Genesi ad litteram* 3, 4 (6–7), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 281–283.

[104] *Id.*, 7, 13 (20), c. 362.

[105] *Id.*, 7, 17 (23)–18 (24), c. 364.

[106] A se vedea și *De quantitate animae* 22 (37), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1057 (natura somnului); *De libero arbitrio* 2, 7 (19), *ibid.*, c. 1351 (respirația); și îndeosebi *De anima* 4, 5 (6), *P.L.*, vol. XLIV, c. 527–528 (bun rezumat al ansamblului teoriilor antice despre natura și funcțiile principalelor organe).

[107] *De moribus... Manichaeorum* 2, 8 (12), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1350 (mîl pentru vindecarea arsurilor); 2, 16 (39), c. 1362 (ulei purgativ); *De libero arbitrio* 3, 8 (23), *ibid.*, c. 1282 (apa rece periculoasă în anumite boli); cf. și *supra*, n. 73 și 74 la capitolul de față.

[108] *Solilocvii* 2, 19 (33), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1054.

[109] *Id.*, 2, 18 (31), c. 1052.

curioase de catalepsie[110], de virilitate anormală[111], de ereditate[112] și chiar de ereditate a unor caractere dobîndite[113]. Reproduce foarte vechi anecdote avînd ca eroi pe Hipocrate sau un tiran anonim din Cipru, privitoare la influența ce ar avea-o asupra copilului tablourile privite de mamă în timpul sarcinii[114].

VII

Rămîne să vorbim acum despre φυσική propriu-zisă sau, cum spuneau latinii, despre *naturales quaestiones*: chiar și fără istorie naturală, geografie și medicină, acesta era un domeniu foarte vast, cuprinzînd ceea ce astăzi numim fizică, cosmografie sau astronomie fizică, geologie etc. Pe vremea lui Augustin, coexistau două moduri de studiere a acestor probleme; erau două fizici: una a filozofilor, cealaltă a eruditilor. Prima era formată din teorii, cea de a doua aduna fapte. În cultura lui Augustin, sînt reprezentate amîndouă.

Găsim, în mai multe părți ale operei sale, numeroase aluzii la teoriile fizice îmbrățișate de diferiți filozofi din epoca elenistică[115], fie că e vorba despre principii generale cum era doctrina celor patru elemente[116], despre natura materiei[117], despre veșnicia lumii[118] sau despre soluțiile anumitor probleme particulare: natura vîntului, a norilor, a ploii[119], mecanismul fazelor Lunii[120], problema antipozilor[121] etc.

---

[110] *Cetatea lui Dumnezeu* 14, 24, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 432–433.

[111] *Contra Iulianum Pelagianum* 3, 11 (22), *P.L.*, vol. XLIV, c. 712–713.

[112] *Solilocvii* 2, 18 (31), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1053.

[113] *Contra Iulianum Pelagianum* 6, 6 (16), *P.L.*, vol. XLIV, c. 832 (retorul Fundanius din Cartagina, care-și pierduse accidental un ochi, ar fi avut un fiu chior din naștere !). Vezi și *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 26, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 472 (speculații privitoare la proporțiile corpului omenesc).

[114] *Id.*, 5, 14 (51), *ibid.*, c. 813; *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 93, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 572.

[115] Aceste texte au fost reunite și comentate de Duhem, *Système du monde*, 2, pp. 410–417; 431–494: sînt fericit că mă pot adăposti în spatele competenței sale și-l pot trimite pe cititor la acest expozeu remarcabil. Pentru cosmologie, vezi și textele grupate de Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 235–237; de adăugat *Scrisoarea* 14, 2–3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 79–80; *De doctrina christiana* 2, 22 (34), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 52.

[116] *De quantitate animae* 1 (2), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1036, 13 (22), c. 1047–1048; *De immortalitate animae* 10 (17), *ibid.*, c. 1030; *De Genesi ad litteram* 2, 1 (2)–3 (6), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 263–265; 3, 3 (4–5), c. 280–281 etc. ...

[117] *Confesiuni* 12, *passim*; *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 3 (10)–4 (13), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 223–225; 4, 17, c. 226–227; *De Genesi ad litteram* 1, 15 (29), *ibid.*, c. 257.

[118] *Cetatea lui Dumnezeu* 12, 10–13, *P.L.*, vol. XLI, c. 357–362.

[119] *De quantitate animae* 4 (6), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1039; *Enarratio in Psalmum* 103, 1, 12, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1346; *De Genesi ad litteram* 2, 4 (7), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 266; *De Genesi... liber imperfectus* 14 (46–47), *ibid.*, c. 184.

[120] *Enarratio in Psalmum* 10, 3, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 131–133; *De Genesi ad litteram* 2, 15 (31), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 276; *Scrisoarea* 55, 4 (6–7), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 207–208.

[121] *Cetatea lui Dumnezeu* 16, 9, *P.L.*, vol. XLI, c. 487.

E însă deosebit de greu de separat ceea ce ar putea fi considerat ca aparținînd culturii comune a unui intelectual din secolul al IV-lea de ceea ce ține de aspectele particulare ale gîndirii augustiniene. Parte din cunoștințele sale de fizică poate fi pusă pe seama studiilor întreprinse sub influența vocației sale filozofice[122]; o altă parte ține cu siguranță de studiile sale ecleziastice, dat fiind că exegeza, dogmatică sau apologetică, a Scripturii (și cu deosebire a primelor capitole din Geneză) l-a determinat să se ocupe de multe chestiuni de fizică[123].

În această fizică filozofică, după cum s-a remarcat adesea, există mai mult teorii, ipoteze, argumentări dialectice decît fapte și observații precise. În același domeniu, curiozitatea erudită, dimpotrivă, se îndeletnicea cu culegerea de fapte notabile. Interesul, aici, era fixat asupra faptului ca atare, nu asupra explicației, pentru că erau reținute de preferință faptele uimitoare sau singulare care, cel puțin în aparență, scăpau ordinii normale a lucrurilor, explicațiilor curent acceptate.

La fel ca în cazul istoriei naturale și al biologiei, găsim la Sfîntul Augustin o colecție de *mirabilia* ținînd de fizică. Minuni remarcabile prin raritatea lor: a auzit bunăoară despre un izvor, pe undeva prin Sahara, a cărui apă e rece ca gheața ziua și fierbinte noaptea. În Epir, există un izvor în care, dacă arunci o făclie, acesta se stinge, ceea ce e normal, dar, dacă arunci una stinsă, se aprinde[124]. Aceste relatări nu le-a putut verifica, în schimb printr-o investigație serioasă a dobîndit certitudinea că o asemenea fîntînă exista în Gallia, nu departe de Gratianopolis [Grenoble][125].

Alteori, Augustin ne atrage atenția asupra unor fapte din experiența curentă, care presupun însă cîte o proprietate ciudată, cîte o contradicție sau anomalie în raport cu ceea ce așteptăm de la jocul normal al legilor naturii: metalul e mai greu ca apa, și totuși un recipient metalic plutește[126], oglinzile mici dau o imagine minusculă a unor obiecte mari, pe cînd o oglindă mare nu dă o imagine mărită a unui obiect mic[127].

Cititorul de azi, la drept vorbind, nu împărtășește întotdeauna mirarea un pic naivă a Sfîntului Augustin, izvorîtă deseori dintr-o analiză insuficientă a noțiunilor în cauză: cum este cazul de pildă cu paiele, care, fiind un bun izolant, se bucură de proprietatea, aparent contradictorie, de a fi îndeajuns

---

[122] Înclin să restrîng rolul acestei influențe, pentru că orientarea filozofiei Sfîntului Augustin îl îndepărta de la studiul fizicii (asupra acestei chestiuni, mă explic *infra*, partea a doua, pp. 233–235). Duhem atribuie o origine neoplatoniciană anumitor teorii ale lui Augustin, îndeosebi celei cu privire la materia primară (*loc. cit.*, pp. 438–443; 410–417).

[123] Cf. *infra*, partea a treia, pp. 367–369.

[124] *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 7, 1, c. 715 (surse: tot Solinus 32, și Pliniu 2, 228).

[125] *Id.*, 21, 7, 2, c. 719: informatorii săi nu l-au indus în eroare: este vorba despre Fîntîna Arzătoare de la Saint-Barthélemy du Guâ (Isère), unde emanațiile de gaz natural întrețin o flacără abia vizibilă, ceea ce explică faptele relatate de Sfîntul Augustin.

[126] *Id.*, 13, 18, c. 391.

[127] *Scrisoarea* 3, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 65 (cf. *De quantitate animae* 14 [24], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1048).

de „reci" ca să conserve zăpada și îndeajuns de „calde" pentru a coace fructele crude; sau cazul focului, care înnegrește toate lucrurile cînd le arde, în schimb imprimă pietrei încălzite pînă la incandescență culoarea „albă", și care descompune toate lucrurile, dar are totodată proprietatea de a face ca lemnul (carbonizat) să nu mai putrezească[128].

VIII

Terminăm de parcurs ciclul cunoștințelor accesibile literatului: acesta e conținutul culturii Sfîntului Augustin. Ansamblul tuturor acestor aspecte se numea *doctrina, eruditio*: cuvîntul „erudiție" e singura traducere corectă pentru acești termeni, care în latină sînt practic sinonimi.

Nu l-am derutat pe cititor insistînd, încă de la începutul acestui studiu, asupra caracterului eminamente literar al culturii Sfîntului Augustin. În ea, într-adevăr, nu există nimic care să merite numele pe care astăzi îl rezervăm științei.

Această erudiție este indiscutabil literară, chiar îndoit literară. Întîi, prin aceea că n-a rupt firele ce o legau originar de tehnicile didactice; am subliniat în cursul expunerii aceste reminiscențe: gustul pentru etimologie e o amintire a orelor de gramatică; cel pentru *exempla*, o deprindere de retor; deseori apoi (mai ales, în cazul mitologiei și în cel al geografiei), cunoștințele lui Augustin apar legate de comentarea cîte unui autor clasic: pe vremea sa, erau cunoscute mai cu seamă lucrurile despre care vorbiseră Vergiliu ori Cicero sau care aveau legături cu acestea.

Erudiția de care vorbim este literară și prin metoda sa. De bună seamă, la Sfîntul Augustin observația, experiența sînt sursa unui număr de cunoștințe sau le servesc drept garant. Astfel de informații sînt însă puține. Ele sînt în marea lor majoritate de origine livrescă. Sînt îndeobște amintiri din lecturi; din lecturi întinse, cu elemente destul de diverse, pe care le-am recunoscut în cursul expunerii: clasicii, comentariile la ei, dicționare, manuale școlare de tot felul, culegeri de opinii, de exemple istorice, de fapte notabile, ample tratate datorate marilor poligrafi de altădată...

Această erudiție nu era rodul unui studiu sistematic: era strînsă de ici, de colo, la întîmplare, literatul o aduna și apoi o transmitea, la rîndul său (căci erudiția de a doua — sau de a n^a — mînă constituia regula). E cazul să ne mirăm? Această metodă livrescă fusese urmată încă mai înainte de „savanți" cu-adevărat ca Varro, Seneca, Pliniu, pe vremea cînd mai exista încă o știință romană sau măcar ceva ce aspira să fie numit astfel...

Pentru a facilita dobîndirea acestor variate cunoștințe, fuseseră întocmite, reeditate, rezumate, răspîndite manuale ca acela al lui Solinus[129], teanc de

---

128 *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 4, 1 (sfîrșit)–2, *P.L.*, vol. XLI, c. 712–713.

129 Cf. Schanz, 3, § 362.

fișe comod clasate, care, scutindu-l pe cititor de efortul recurgerii la lucrări mai ample, cum era cea a lui Pliniu, făcea servicii analoge celor oferite de culegerile de *exempla* istorice, pe care le-am menționat deja. Am văzut că Sfîntul Augustin pare să le datoreze o bună parte din știința sa. Acestor manuale relativ metodice trebuie să le adăugăm culegerile, „miscelaneele" de erudiție cum sînt *Nopțile atice* sau *Saturnalia*[130]. Aceste două cărți sînt cele mai importante dintre cele ce ni s-au păstrat, dar ele nu sînt decît eșantioane dintr-o bogată literatură care, răspunzînd unei nevoi profunde, a fost mult cultivată în tot timpul imperiului[131].

IX

O dată făcute aceste precizări, să repetăm că erudiția de care vorbim nu se poate reduce totuși la literatură. Ea nu e ceea ce numim știință; și totuși, era un fel de știință. Pentru a-i determina adevărata natură, trebuie să privim puțin dincolo de Augustin, pentru că la el aceste cunoștințe sînt cel mai adesea reluate sau folosite în chip de materiale într-o sinteză originală, filozofică ori teologică. Pentru a face abstracție de ceea ce nu-i aparține decît lui, trebuie să avem mereu în față amintirea celorlalți „învățați" din vremea sa, sau din generațiile precedente, de la Macrobiu la Aulus Gellius și Apuleius.

Ne dăm seama atunci că, în mod normal, pentru un literat din epoca imperiului, această erudiție în totalitatea ei e un scop în sine; există un anumit ideal al cunoașterii: literatul caută să știe pentru a ști.

Era în uz în latina din epoca imperială un termen ce desemna spiritul care animă această căutare: *curiositas*[132]; cel ce i se consacră se cheamă *curiosus*[133]. Acest termen exprimă pregnant gustul pentru cunoașterea dezinteresată: care e dar scopul ce și-l propune *curiositas*, va zice Sfîntul Augustin,

---

[130] În prefețele acestor două cărți, autorii își explică intenția de a oferi publicului (Macrobiu își dedică lucrarea fiului său) o selecție din ceea ce au găsit mai util în lecturile lor.

[131] Cf. *Nopți atice, praef.*, unde Aulus Gellius evocă numeroase culegeri analoge culegerii sale și publicate înaintea acesteia. Aceluiași gen îi aparțin *De die natali* de Censorinus (Schanz, 4, § 632); iar dintre cărțile pierdute, *Prata* de Suetoniu (*ibid.*, § 534) și unele culegeri de Apuleius (cf. *supra*, p. 104).

[132] Toate elementele privind istoria acestui cuvînt pot fi găsite în articolul pe care i-l consacră *Thesaurus linguae latinae*: deși se întîlnește o dată încă la Cicero (*Ad Atticum* 2, 12, 2), el nu dobîndește cu adevărat o utilizare largă decît începînd cu Apuleius și Tertullian.

[133] Cf. și aici *Thesaurus, s.v.* Adjectivul, termen concret, este cu mult mai vechi decît substantivul abstract (deja două exemple la Plaut, douăzeci și opt la Cicero). La Sfîntul Augustin, cf. îndeosebi *De doctrina christiana* 2, 17 (27), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 49: *Varro quo nescio utrum apud eos quisquam talium rerum* doctior vel curiosior *esse possit* „nu știu dacă la ei (la păgîni) a putut exista cineva *mai erudit și mai interesat de aceste lucruri* decît Varro" (de notat legătura evidentă dintre cele două noțiuni — erudiție și curiozitate).

dacă nu plăcerea ce ne-o dăruiește cunoașterea faptelor, *et omnis illa quae appellatur curiositas, quid aliud quaerit quam de rerum cognitione laetitiam* „și întreg acest simțămînt numit curiozitate ce altceva urmărește decît plăcerea rezultată din cunoașterea lucrurilor“[134]...

Nu vom trăda spiritul limbii latine traducîndu-l prin „curiozitate“, pentru că el exprima și o reală aviditate, un zel neobosit, o năzuință niciodată satisfăcută spre cunoștințe tot mai multe și mai variate. Toți literații decadenței, iar Augustin la fel de mult ca și ceilalți, posedă această nevoie de a ști, din care unii au vrut să facă o caracteristică a spiritului modern[135].

Iar curiozitatea de care vorbim era uneori destul de puternică pentru a-i smulge de la cărțile lor, a-i face să iasă în sfîrșit din acest mediu artificial în care-i închidea o cultură prea încărcată de trecut; a-i îmboldi să observe; ba, mai mult, a-i îndemna să întreprindă plimbări, călătorii destinate efectuării de observații, chiar și aventuri. L-am văzut pe Sfîntul Augustin examinînd plin de curiozitate, notînd, rememorînd, și aceasta în legătură cu atîtea lucruri: proprietățile magnetului, obiceiurile peștilor, sumedenie de curioase amănunte de biologie sau de fizică. El însuși ne spune cît de răspîndită era pe vremea sa această pasiune de a cunoaște, *et eunt homines mirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et Oceani ambitus, et gyrus siderum* „iar oamenii se duc să admire culmile munților și uriașele valuri ale mării și largile cursuri ale fluviilor și necuprinsul Oceanului și revoluția astrelor“[136]... Aceasta nu era la contemporanii săi o inovație; să ne gîndim la marele curios care a fost împăratul Hadrian, *omnium curiositatum explorator* „cercetător al tuturor lucrurilor ieșite din comun“[137], la duhul ce animă personajul Lucius, eroul din *Măgarul de aur*.

Această curiozitate își are însă caracterele ei proprii, nu trebuie confundată cu cea a modernilor, și în orice caz nu cu cea în care civilizația noastră modernă găsește pe drept cuvînt un motiv de mîndrie. O dată recunoscute elementele pe care cele două genuri de curiozitate le au în comun (neliniștita pasiune de a descoperi, plăcerea cunoașterii dezinteresate), trebuie să măsurăm degrabă marea prăpastie care le desparte și le distinge. Ceea ce la omul de știință modern poate fi numit curiozitate este o

---

[134] *De vera religione* 49 (94), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 164; cf. și *id.*, 52 (101), c. 167, *quid enim appetit curiositas, nisi cognitionem* „căci ce altceva urmărește curiozitatea dacă nu cunoașterea...“ Nu mă ocup aici deocamdată de textele în care Sfîntul Augustin critică acea *curiositas* fie din punctul de vedere al filozofiei, fie din acela al religiei (cf. partea a doua, pp. 231–234; partea a treia, pp. 288–289).

[135] Mă gîndesc de pildă la teoriile lui Spengler despre „omul faustian“ sau la valoarea de simbol ce se dă în Anglia spiritului animat de curiozitate, așa cum atestă *Jurnalul* lui Samuel Pepys (1632–1703).

[136] *Confesiuni* 10, 8 (15), p. 251 Lab. S-ar putea spune că e vorba de un sentiment al naturii (cf. *De libero arbitrio* 2, 9 [27], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1255)? Da, dar în care își află destul loc și curiozitatea.

[137] Tertullian, *Apologetica* 5; cf. Homo, *Le Haut-Empire*, pp. 479–480, 528–529.

cercetare metodică, desfășurată în funcție de un ideal: progresul științei; faptele nu sînt prin ele însele un scop, ci trebuie să slujească la degajarea legilor care să le integreze; dacă cercetătorul nu poate să-și atingă imediat scopul, dacă trebuie să se mulțumească să strîngă documente, observații, el știe că aceasta nu e decît o etapă intermediară, o formă provizorie a științei.

Curiozitatea eruditului antic, așa cum apare ea la un intelectual al decadenței de genul Sfîntului Augustin, se satisface mult mai ușor: cunoașterea celor mai mărunte fapte devine ea însăși un scop; eruditul caută să știe pentru plăcerea nemijlocită de a ști. Nici o urmă de efort întru ordonarea acestei materii: faptele nu se grupează într-un ansamblu de sisteme sau de legi; „știința“ acestor *doctissimi viri* „bărbați foarte erudiți“ este o puzderie de fapte mărunte, de cunoștințe de tot felul pe care spiritul le posedă pe fiecare cu titlu individual.

Fie că o găsim risipită prin întreaga operă a unui Sfînt Augustin sau reunită în *corpus* ca la Macrobiu sau la Aulus Gellius, această știință ni se înfățișează întotdeauna ca foarte compozită: o colecție de fișe ce reunește materiale venite de peste tot[138]. Neobosită și nesfîrșit de variată, această curiozitate nu tinde să ia în stăpînire ansamblul cognoscibilului; ar fi o gravă eroare să vedem în ea o aspirație spre știința universală, spre ceea ce noi numim enciclopedism[139]: eruditul antic nu urmărește decît să știe multe lucruri; în numeroase domenii, idealul său este poligrafia.

Spiritul ce-l animă este cel al colecționarului, nu al omului de știință. De aici, gustul său pentru faptul bizar, anormal, singular[140], mult mai mult decît pentru faptul tipic și caracteristic: în cuprinsul activității noastre moderne, ceea ce ar corespunde cel mai mult preocupărilor erudiților antici este genul de cercetări care multă vreme și-a aflat debușeul în publicația *Intermédiaire des chercheurs et des curieux.*

Analiza acestei opoziții trebuie împinsă și mai departe. Atingem de fapt aici o orientare a gîndirii care a dăinuit mult și a jucat un rol excepțional în istoria culturii occidentale. Ea ridică ample probleme, ce nu pot fi tratate temeinic fără a intra în lungi expuneri și în precizări subtile; cititorul mă va ierta dacă mă mulțumesc să le reduc la o privire foarte sintetică și prea sumară ca să nu fie inexactă: tot ce vreau este să deslușesc valoarea și însemnătatea mărturiei Sfîntului Augustin.

---

[138] Metoda nu se schimbă cînd trecem de la această erudiție de ansamblu la tratate și manuale consacrate unui domeniu de cunoștințe particular: și aici întîlnim pachetul de fișe, de data asta ceva mai omogen și pus într-o oarecare ordine.

[139] Voi reveni pe larg asupra acestei noțiuni de enciclopedie, pe care istoricul trebuie s-o mînuiască cu băgare de seamă, *infra*, partea a doua, pp. 194–199.

[140] Sfîntul Augustin e unul dintre erudiții antici la care acest gust, vizibil totuși, este cel mai încadrat în limite rezonabile: a se face comparații cu Macrobiu (*Saturnalia* 7, 6–10 îndeosebi) și Aulus Gellius (*Nopți atice* 14, 6) pentru a se observa pînă unde se putea merge!

Curiozitatea lui erudită se opune nu numai științei moderne; ea stă în opoziție și cu ceea ce în Antichitate reprezenta deja un efort de a gîndi experiența, de a reduce infinita multiplicitate a datului sensibil la un mic număr de idei teoretice, la un sistem dacă nu neapărat la legi. Pentru că, de bună seamă, exista și atunci o știință: cea a filozofilor, știință ce, începînd de la îndepărtații φυσικοί din Ionia, cunoscuse o dezvoltare continuă pînă la Aristotel, pînă în perioada primilor stoici. Nu-i locul aici să studiem progresul și vicisitudinile acestui efort științific, să-i analizăm rezultatele, să le confruntăm cu cele ale științei moderne, să arătăm în ce măsură le-au pregătit sau anticipat ele pe acestea din urmă, în ce măsură, dimpotrivă, dovedesc ele un eșec...

Să ne întrebăm doar în ce raporturi stă această știință față de cultura unui om ca Sfîntul Augustin. Ele nu-și sînt total străine una alteia: Sfîntul Augustin, după cum am văzut, are totuși unele noțiuni despre principalele teorii vehiculate printre filozofi asupra fizicii, printre medici asupra biologiei. Cu ce chip i s-a înfățișat această știință?

Era și ea atinsă de decadență: era o știință închisă, încheiată, definitivă, în care nimic nu mai trăia, nu promitea, nu aștepta vreo nouă izbîndă; fără o poartă deschisă spre viitor. Noțiunea de progres științific mi se pare hotărît absentă din gîndirea lui Augustin; pentru că fenomenul desemnat era el însuși de mult uitat[141]; frumosul ideal ce însuflețise odinioară tinerețea științei grecești se stinsese... Nu mai era vorba de a depăși starea existentă a științei, de a întreprinde noi cuceriri: în acest domeniu ca și în cel al tehnicilor literare, triumfă prestigiul celor vechi, al marilor precursori, al lui *antiquitas* „antichitatea", al lui *vetustas* „epoca veche": idealul constă acum doar în a cunoaște opinia maeștrilor de odinioară, în a ști ce au știut ei, în a nu lăsa să se piardă rodul învățăturii lor. Metoda erudiției literare se impune și aici, traducînd profunda scleroză a acestei științe...

Pe de altă parte, această știință explica totul, prea repede și prea bine. Această știință calitativă rezolva fără efort, cu ajutorul noțiunilor elastice de elemente[142], de natură[143], toate problemele pe care le punea experiența. S-a

---

[141] Ideea se întîlnește încă la Seneca (de pildă, în *Quaestiones naturales* 7, 30–32), dar aici ea nu mai corespunde realității: fizica sa devenise pură erudiție, metoda îi e pe de-a-ntregul literară. Pe tot parcursul acestui studiu, am lăsat deoparte matematica. Poate că cititorul îmi va opune aici progresul real pe care ea l-a realizat pînă la o dată tîrzie (Diofant, secolul al III-lea d.Cr.). Dar aceste progrese, atît de pasionante pentru istoria științei, nu au o mare semnificație pentru istoricul culturii, mai ales în Occident. Cînd vom studia cunoștințele matematice ale lui Augustin, vom vedea cît de străin a rămas el, nu doar de aceste progrese, ci chiar și de esențialul din acest domeniu de cunoștințe (cf. partea a doua, pp. 209–230).

[142] Cf., de pildă, rolul care era acordat în medicină celor patru elemente aristotelice (*supra*, n. 104 de la p. 126).

[143] *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 7, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 718: după ce enumeră *mirabilia*, Sfîntul Augustin afirmă: *vis est ista naturae; natura eorum sic se habet; proprium istae sunt efficaciae naturarum* „aceasta e însușirea lor firească: natura lor se prezintă în acest

spus adesea că primitivul sau copilul nu se miră de nimic, prinși în cercul închis al reprezentării lor: am putea spune că nici fizicianul decadenței nu se miră mai mult, într-atît pare a avea răspuns la toate.

Dacă în această știință mai rămînea un loc pentru incertitudine, lucrul se datora multitudinii și diversității soluțiilor propuse, care, potrivindu-se în aceeași măsură realului, nu puteau să-și dispute meritele decît pe plan dialectic. Recurs primejdios, pentru că în acest domeniu disputa se prelungea la nesfîrșit; la orice argument, adversarii puteau totdeauna găsi un contra-argument[144].

Înțelegem atunci cum se face că această știință n-a reținut în mai mare măsură interesul Sfîntului Augustin și al contemporanilor săi. Ei se simțeau obligați să nu o ignore și îi făceau loc în erudiția lor, dar pe de altă parte aceasta reprezenta în ansamblu o reacție împotriva verbalismului și a raționalismului excesiv al științei filozofilor. Dacă această acumulare de fapte de tot felul, răbdător adunate în memorie, și unde faptele „extraordinare" ocupă un loc privilegiat, are prin ea însăși o valoare proprie ce depășește simplul divertisment de colecționar, ea este, pare-mi-se, aceea de a protesta împotriva facilității în care se complace „fizicianul".

Teoriilor sale, eruditii decadenței îi opun fapte, și în chiar bucuria pe care aceștia o simt de a intra prin ele în contact cu concretul, cu realul, este cuprins un protest împotriva ceturilor în care bîjbîie jocul rațional al filozofilor. Curiozitatea eruditilor îmi apare ca o reacție a spiritului uman, care refuză să se lase adormit de o teorie prea consolatoare; a spiritului care simte, confuz dar puternic, cîte lucruri tulburătoare și neexplicate mai rămîn în cuprinsul lumii. Rodul acestei curiozități este strigătul lui Hamlet către Horatio:

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy![145]

Cînd în *Cetatea lui Dumnezeu* întocmește o lungă listă de *mirabilia*, Sfîntul Augustin se opune deopotrivă omului de rînd — la care obișnuința a tocit simțul analizei și pentru care realul, cu condiția de a se limita la cotidian, nu ridică nici o problemă — și învățatului — ale cărui teorii explică totul; el le opune ambilor fapte care-i obligă să se recunoască surprinși, fapte în dezacord cu experiența comună, fapte ce dau în vileag proprietăți contradictorii și care, ca atare, se

---

fel; naturii lor îi sînt proprii aceste calități..." Și mai departe (c. 719): *alia tamen de illis non redditur ratio, nisi, ut dicatur, hanc eorum esse naturam* „totuși nu se propune o altă motivare decît că aceasta e natura lor". Sfîntul Augustin adaugă: *brevis sane ista est ratio, fateor, sufficiensque responsio* „concisă este această motivare și răspuns, recunosc, suficient."

[144] Cf. de pildă la Seneca: metoda din *Quaestiones naturales* constă în a expune conținutul fiecărei probleme, în a prezenta și confrunta diversele autorități care s-au rostit asupra ei și, după o discuție unde argumentarea joacă un rol mai mare decît apelul la experiență, a tranșa în favoarea uneia dintre ele (cf. Oltramare, *Introducere* la ediția îngrijită de el a lucrării *Quaestiones naturales*, pp. XVI–XX).

[145] Preiau această apropiere de la Bréhier, *Philosophie de Plotin*, p. XII.

sustrag fizicii naturilor proprii[146]. Acesta e motivul pentru care Augustin și, cu el, eruditii Antichității tîrzii îndrăgesc într-atît bizarul, singularul. Spre deosebire de omul de știință modern, care caută să înțeleagă, curiosul (*curiosus*), pentru care înțelegerea e un lucru la drept vorbind cît se poate de ușor, refuză acest joc steril și caută în real un contact direct cu inexplicabilul.

Privită din acest unghi, *curiositas* ni se înfățișează într-o lumină cît se poate de favorabilă: descoperim o dată mai mult ce prefacere originală se ascunde sub ceea ce ne apare la început ca simplă decadență. În ea sălășluia ceva interesant, sănătos, o reacție necesară. Se pusese astfel, cel puțin, o problemă. Trebuie din păcate să adăugăm numaidecît că a fost pusă într-un fel care făcea cu neputință rezolvarea ei. Această reacție este în fapt pur negativă, sfîrșind într-o recunoaștere a neputinței, într-un gest de uimire. Rupînd cercul strîmt în care fizica tradițională închidea spiritul uman, ea nu poate să dea acestuia forțele necesare pentru a ieși din temnița în care a stat; ea învederează neputința științei oferite de filozofi, dar nu poate să așeze nici măcar prima piatră la temelia unei științe superioare.

Mai mult decît atît, eficacitatea i se dovedește foarte limitată, iar metoda sa face ea însăși ca răul pe care crezuse că-l extirpă să renască sub o altă formă. Aportul esențial al acestei științe bazate pe *mirabilia* a fost, după părerea mea, unul de reorientare a spiritelor de la o știință verbală și livrescă înspre real, înspre experimental. Deoarece însă reține din real mai ales anormalul, uimitorul, extraordinarul, iar după obținerea efectului de surpriză nu mai face nimic pentru a domina aceste fapte, a le analiza, a le integra într-o viziune lărgită a realității, ea nu are pînă la urmă alt efect decît pe acela de a deprinde mintea să admită miraculosul. Pe termen lung, această tehnică a uluirii ajunge să-și piardă vlaga, devenind un mod, printre altele, de a-l obișnui pe om să nu se mai mire.

Sfîntul Augustin este în această privință un martor privilegiat. Nimeni altul în vremea sa n-a împins mai departe preocuparea pentru real, n-a căutat în mai mare măsură să se mențină pe terenul faptelor, nu s-a străduit mai mult să folosească doar experiențe incontestabile[147]; după atîtea precauții

---

[146] A se reciti mai ales *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 4, 3, *P.L.*, vol. XLI, c. 713; 21, 4, 4 (sfîrșit), c. 714; și îndeosebi 21, 8, 1, c. 720 (*aliquid proferendum est, quo appareat posse fieri ut aliter se habeat* quaeque res, *quam prius in rebus innotuerat suae determinatione naturae* „trebuie adusă o mărturie din care să rezulte clar că *orice lucru* poate să se prezinte altfel decît se manifestase anterior potrivit determinărilor naturii sale".

[147] Cf., în particular, *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 6, 1, c. 717 (*illa sufficiunt quae nos quoque possumus experiri et eorum testes idoneos non difficile est invenire* „ne sînt de ajuns acelea pe care noi înșine le putem verifica prin experiență și pentru care nu sînt greu de găsit martori demni de crezare"); 21, 7, 2, c. 719 (*nam nec ego volo temere credi cuncta quae posui... exceptis his quae vel ipse sum expertus, et cuivis facile est experiri* etc. ... „căci eu nu pretind să fie crezute orbește toate cîte le-am expus... cu excepția acelor lucruri pe care eu însumi le-am experimentat și pe care oricine le poate ușor verifica prin experiență"); el notează (*ibid.*) că nu are martor sigur pentru fructele din Sodoma (cf. *supra*, p. 123), nici pentru fîntîna arzătoare din Epir, dar că e sigur de cea de lîngă Gratianopolis [Grenoble] (cf. p. 128).

însă, îl vedem acceptînd fără să se tulbure cele mai fantastice *mirabilia* pe care i le transmite tradiția literară! Mecanismul psihologic care explică acest paradox e ușor de reconstituit.

Un adevărat abis desparte modul său de a aborda experiența de cel în care o abordează omul de știință modern; la el, aceasta nu este o tehnică de verificare ce urmează unei ipoteze. El nu se servește de experiență pentru a-și apropia cu mai multă rigoare realul, pentru a perfecționa noțiunile care-i slujesc spre a-l analiza: el nu-i cere decît să ateste realitatea unui fapt brut, și încă a unuia ce pare să contrarieze așteptările omului obișnuit sau ale învățatului. Se slujește de ea spre a arăta că realitatea e extraordinară[148].

Obișnuit să le întîlnească în experiența trăită, ce va face cînd întîlnește *mirabilia* analoge în cărți, în tradiție? Zadarnic se folosește de neîncredere, pentru că e dezarmat! Iată un exemplu: să recitim textul în care Sfîntul Augustin enumeră proprietățile magnetului[149]: el ne comunică mai întîi aportul propriei sale experiențe, la care o adaugă apoi pe cea a prietenului său Severus din Milevum, mărturie în care are deplină încredere[150]. Ce rezultă din această dublă experiență?

Că magnetul e o piatră înzestrată cu proprietăți absolut extraordinare. Rezultă de aici că ne putem aștepta la orice: deschizînd cărțile, nu se miră să găsească în ele și alte minuni, de pildă că prezența unui diamant întrerupe acțiunea magnetică. Cum putea să critice această „informație"? În numele cărui principiu? Raționalul e suspect, realul e experiența; cu ce ar fi mai extraordinar acest fenomen decît magnetizarea prin influență, pe care el, Augustin, a văzut-o cu ochii săi[151]?

---

[148] Vezi de exemplu anecdota cu varul nestins (cf. p. 122); Sfîntul Augustin conchide după cum urmează: *hoc miraculum si de aliquo indico lapide legeremus sive audiremus, et in nostrum experimentum venire non posset, profecto aut mendacium putaremus, aut certe granditer miraremur* „dacă am citi sau am auzi despre un atare miracol cu referire la vreo piatră din India, deci fără posibilitatea de a-l verifica experimental, cu siguranță sau am considera că ni se spune o minciună, sau, desigur, ne-am mira grozav".

[149] Text citat *supra*, n. 65 la capitolul de față. De notat structurile: a) *magnetem lapidem novimus... Vidi ... Cernebam*; b) *sed multo est mirabilius quod a fratre et coepiscopo meo Severo Milevitano de ipso lapide comperi. Se ipsum, namque vidisse narravit...*; c) *dixi quod ipse conspexi, dixi quod ab illo audivi, cui tanquam ipse viderim credidi. Quid etiam de isto magnete legerim, dicam...* „a) cunoaștem magnetul... l-am văzut... vedeam; b) dar cu mult mai de mirare este ceea ce am aflat de la fratele și colegul meu Severus, episcop de Milevum, cu referire la această piatră. Căci a povestit că el însuși a văzut...; c) am spus ceea ce eu însumi am văzut, am spus ceea ce am aflat de la el, crezînd cele auzite ca și cum le-aș fi văzut cu ochii mei. Am să adaug și ceea ce am citit, cu referire la această piatră magnetică".

[150] Sfîntul Augustin caută să stabilească temeinic valoarea acestei mărturii: el se pune chezaș pentru sinceritatea lui Severus, precizează condițiile istorice ale experienței, care a avut loc la Bathanarius, pe atunci guvernator al Africii etc. ...

[151] Același amestec de fapte observate și de amintiri de lectură, ap. *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 9; 15, 23, 2. Augustin e prea numai „istoric": nefiind sprijinită pe o teorie

Axată pe *mirabilia*, curiozitatea redevine livrescă, și iat-o rătăcită fără scăpare pe urmele unei tradiții suspecte...

Am socotit interesant să analizez aceste aspecte ale erudiției științifice a lui Augustin. Am putut preciza astfel în ce consta știința pe care o deținea cu adevărat un om din epoca imperială tîrzie, din ce era alcătuită, căror nevoi le răspundea. Merita să dăm atenție acestui subiect: o asemenea concepție despre știință nu aparține de fapt doar cîtorva generații din secolele al IV-lea–al V-lea; era oare mult diferită ca substanță știința unor Apuleius, Seneca sau Pliniu? Iar după Augustin o vedem supraviețuind atît timp cît durează tradiția antică, și chiar dincoace de ea. Mă rezum să deschid aici o vastă perspectivă: folclorul menționatelor *mirabilia* și teoriile raționale ale filozofiei grecești nu sînt oare cele două elemente din care se va constitui pentru lungi secole știința medievală, pînă la primele mișcări din sfera gîndirii ce marchează preludiul științei experimentale moderne?

---

a raționalului, critica sa e dezarmată în fața atîtor mărturii care-i par de așa natură *ut hoc* „încît" (existența incubilor, de pildă) *negare impudentiae videatur* „a o nega părea impertinență" (*id.*, 15, 23, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 468).

Partea a doua

STVDIVM SAPIENTIAE

O utinam doctissimum aliquem, neque id tantum, sed etiam eloquentissimum et omnino sapientissimum perfectumque *hominem, de hoc ambo (: de vi et potentia animae) interrogare possemus!*

„O, dacă am putea întreba pe cineva foarte învățat și nu numai atît, dar și foarte elocvent și om foarte *înțelept și desăvîrșit*, de aceste două lucruri (despre forța și capacitatea sufletului)!“

De quantitate animae 33 (70),
P. L., vol. XXXII, c. 1075

CAPITOLUL I

Convertirea la filozofie

I. Din punct de vedere cultural, convertirea lui Augustin a fost o convertire la filozofie. — II. Convertirea la filozofie în istoria culturii antice. — III. Problema centrală a filozofiei augustiniene este cea a înțelepciunii. Căutarea înțelepciunii prezintă trei aspecte: aspectul religios. — IV. Aspectul moral. — V. În sfîrșit, aspectul intelectual, care definește cultura: cercetarea metafizică și meditația.

I

Vir eloquentissimus, vir doctissimus „un foarte bun orator, un bărbat foarte învățat“: Sfîntul Augustin nu s-a mulțumit să fie doar asta. În nici o perioadă a vieții sale n-ar fi acceptat să fie doar un retor și un erudit; întotdeauna a năzuit să fie ceva mai mult. Din clipa în care, la nouăsprezece ani, *imbecilla tunc aetate* „la o vîrstă fragedă“, lectura lui *Hortensius* de Cicero[1] a deșteptat în el vocația intelectuală, n-a încetat să considere că trebuie să-și dedice viața căutării înțelepciunii, adică, într-o anumită măsură, filozofiei.

Ce loc trebuie acordat acestei năzuințe către înțelepciune, *studium sapientiae*, în analiza culturii intelectuale a lui Augustin? E necesar să reamintim aici că Augustin a evoluat mult — pe plan intelectual — tot atîta și chiar mai mult decît pe cel religios. Oricît ar fi de greu de delimitat „perioade“ bine distincte în continuitatea acestei evoluții lăuntrice, claritatea expunerii ne obligă s-o facem. Mi se pare că trebuie să deosebim trei; în demarcarea lor,

[1] Faptul se plasează, așadar, în 373: *Confesiuni* 3, 4 (7–8), pp. 49–51 Lab.; *De beata vita* 1 (4), *P. L.*, vol. XXXII, c. 961. Pe bună dreptate, toți istoricii au insistat asupra mărturiei pe care o aduc aceste două texte (bunăoară, Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 65; de Labriolle, *Littérature*, p. 530; Gilson, *Introduction*, p. 1; cf. Stroux ap. *Festschrift Reitzenstein*, pp. 106–118; Claesen, *Augustinus en Cicero's Hortensius*), pentru că însuși Augustin se referă în mod firesc la acest eveniment, pe care-l consideră punctul de plecare al evoluției sale spirituale: *Confesiuni* 6, 11 (18); p. 135 Lab. (*ab undevicesimo anno aetatis meae, quo fervere ceperam* studio sapientiae „de la vîrsta de nouăsprezece ani, cînd mi s-a aprins în suflet *dragostea de înțelepciune*“); id., 8, 7 (17), p. 190 Lab. (*ab undevicesimo anno aetatis meae, lecto Ciceronis Hortensio, excitatus eram* studio sapientiae „de la vîrsta de nouăsprezece ani, după ce am citit *Hortensius* al lui Cicero, s-a trezit în mine dorința de a studia *filozofia*“); *Solilocvii* 1, 10 (17), *P.L.*, vol. XXXII, c. 878.

ni se impun două evenimente: convertirea (în vara lui 386) și hirotonisirea (în primăvara lui 391)[2].

În măsura în care relatarea din *Confesiuni* ne îngăduie să ne facem o idee despre conținutul vieții intelectuale de atunci a Sfîntului Augustin, cercetarea filozofică nu pare să fi ocupat *înainte de convertire* un loc preponderent în cultura lui. El era atunci înainte de toate retor, profesor, ținea conferințe; cultura lui nu se deosebea încă prin nimic esențial de cea a unor Ausonius ori Symmachus.

Desigur că nimic nu ne dă dreptul să contestăm realitatea șocului psihologic prilejuit de *Hortensius*; dar, dacă iubirea de înțelepciune aprinsă în el de această scriere i-a putut inspira tînărului retor un anumit număr de lecturi[3] sau de meditații, ea nu a fost destul de puternică pentru a transforma imediat ansamblul vieții sale intelectuale. Lectura dialogului ciceronian a fost punctul de plecare al unei anumite evoluții, dar, la început, după cum o dovedește relatarea din *Confesiuni*[4], aceasta s-a desfășurat lent.

E foarte regretabil că nu ni s-a păstrat textul primei cărți a lui Augustin, acea *De pulchro et apto,* pe care se pare că a scris-o către 380; am fi avut în el o mărturie prețioasă a nivelului atins în acel moment de viața sa intelectuală. Judecînd după rezumatul pe care i l-a făcut Augustin[5], această carte se prezenta ca un tratat filozofic, ca o meditație asupra fundamentelor esteticii. S-a remarcat însă oare îndeajuns că a fost dedicată unui retor, Hierius, profesor la Roma[6], cunoscut nu atît ca filozof, cît pentru elocința lui, care, lucru rar în acea epocă, era la fel de remarcabilă în ambele limbi, greacă și latină?

Sfîntul Augustin, creștin și episcop, se întreabă cu severitate ce motive îl vor fi îndemnat să scrie o asemenea dedicație. Nu trebuie să facem un mare efort de imaginație pentru a le înțelege, pentru că moravurile literare nu sînt nici azi mult diferite: acest mic intelectual de provincie, acest începă-

---

[2] Pentru aceste date, a se vedea în special Schanz, 4, 2, p. 405, § θ și κ.

[3] Privitor la acestea, cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 230–235, 349, 374–376, 516–518; Combès, *Saint Augustin et la culture*, pp. 8–11; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*, pp. 79–83. Ele se repartizează în două grupuri: a) în urma citirii lui *Hortensius*: Aristotel, *Categoriile*; Platon, *Timaios, Phaidon* (cf. partea întîi, p. 45); Cicero, *Dialoguri filozofice* (aici e de departe principalul; din Cicero a preluat Augustin cele mai multe din cunoștințele sale filozofice); Varro, *De philosophia*; Seneca; Apuleius; în sfîrșit, diverse tratate despre artele liberale, și îndeosebi cele ale lui Varro (cf. *infra*, p. 229, n. 159); b) cîteva luni înainte de convertire, o parte din *Enneadele* lui Plotin (cf. partea întîi, pp. 44–45).

[4] După cum a observat bine Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 69.

[5] *Confesiuni* 4, 13 (20)–15 (27), pp. 81–86 Lab. Rezumatul, scris din memorie la șaptesprezece ori optsprezece ani după compunerea cărții, e singura sursă a informațiilor pe care le avem despre ea; mai mult nu putem ști: cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 222–225; Svoboda, *Esthétique*, pp. 10–16. Doctrina expusă în ea mai reapare, ap. *Ep.* 138, 5, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 527; *Cetatea lui Dumnezeu*, 22, 24, 4, *P.L.*, vol. XLI, c. 791.

[6] *Confesiuni* 4, 14 (21–23), pp. 81–83 Lab.; cf. privitor la activitatea sa de dascăl la Roma informațiile pe care le dau ap. *Vie intellectuelle*, pp. 95–97.

tor și-a trimis întîia carte unui personaj important, celebru acolo, în acea capitală în care se clădeau reputațiile; se punea sub patronajul acestuia, sperînd să pună umărul la succesul scrierii sale... Sînt multe șanse ca o carte dedicată astfel unui retor de vază să fi fost impregnată de retorică și de literatură (în sensul peiorativ pe care-l îmbracă aceste cuvinte în gura filozofului); se pare că nu se deosebea mult de acele discursuri cu pretenții filozofice pe care le-au scris retorii greci ai celei de a doua sofistici sau, în ținuturile latine, Apuleius.

Fără îndoială că Augustin știa deja, după cum notează el însuși în legătură cu întîlnirea sa cu episcopul manihean Faustus din Milevum[7], să prefere iluzoriei căutări a elocinței gîndirea, adevărul. Cu toate acestea, încă nu se eliberase cu totul de atracția culturii literare: la Mediolanum, cu numai optsprezece luni înainte de criza care avea să-i determine destinul, într-un moment cînd e deja chinuit de angoasa metafizică, el compune încă un discurs festiv, un panegiric, pe care-l rostește în fața tînărului împărat Valentinian II cu prilejul consulatului lui Bauton[8]. Aidoma unor Eumenes, Claudian sau Ausonius, el se dăruia în întregime acestei îndeletniciri atît de deșarte, preocupat de acest succes de pură retorică și de mondenitate. Pînă în vara anului 386, cultura lui Augustin a rămas în esență literară.

Ea suferă în schimb o transformare radicală în cursul celei de a doua jumătăți a acestui an. Este perioada „convertirii": din orice unghi am privi lucrurile, constatăm importanța acestei crize. Firește că în evoluția psihologică a unui om nu există rupturi complete; multe schimbări erau pregătite de multă vreme, altele, dimpotrivă, nu și-au dat imediat toate roadele; nu-i mai puțin adevărat că această „convertire" reprezintă o cotitură decisivă. Tocmai din pricina caracterului său total, ea prezintă mai multe aspecte pe care analiza poate și trebuie să le separe, dar despre care nu trebuie să uităm că se găsesc laolaltă[9]; există aici:

a) Un aspect *religios*. Augustin se hotărăște să intre în biserica catolică; drept care se înscrie catehumen spre a primi botezul la Paștele care se apropia[10].

---

[7] *Confesiuni* 5, 3 (3), p. 94 Lab.; 5, 6 (10), pp. 99–100 Lab. Această întîlnire este datată: Augustin avea douăzeci și opt de ani, ceea ce înseamnă că sîntem între noiembrie 382 și noiembrie 383. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*, p, 46, a subliniat valoarea acestei mărturii.

[8] Cf. *supra*, partea întîi, p. 84, n. 14.

[9] Nu pretind, firește, că toate aceste aspecte ar fi apărut simultan: convertirea filozofică a precedat-o, de bună seamă, pe cea religioasă; aici însă putem trece cu vederea această înlănțuire cronologică.

[10] Vorbind de un aspect religios, cred că nu fac decît să formulez o propoziție incontestabilă: admit că s-ar putea discuta despre ideea mai mult sau mai puțin impregnată de neoplatonism pe care și-o făcea Sfîntul Augustin în 386 cu privire la creștinism; fapt e totuși că el se hotărăște la acea dată să primească taina botezului, ceea ce pînă atunci refuzase mereu să facă. Nu se poate diminua însemnătatea acestui fapt decisiv (orice ar spune Alfaric în *Évolution intellectuelle*, p. VIII; cf. p. 398): cînd ai treizeci de ani și te cheamă Augustin, dacă hotărăști să te botezi înseamnă că știi ce faci!

b) Un aspect *moral*: el se desparte de a doua sa concubină, renunță la orice proiect de căsătorie și adoptă un model de viață ascetic[11].

c) Un aspect *social*, strîns legat, de altfel, de cel precedent[12]: își dă demisia din funcția de profesor[13] și renunță la toate ambițiile, atît în cariera de retor, cît și în cea din administrația imperială, în care năzuise să intre[14].

d) Din punct de vedere al vieții intelectuale, trebuie în sfîrșit să distingem un aspect *filozofic*: Augustin aderă la gîndirea neoplatoniciană și, adîncind-o în sinea sa, reușește să se desprindă definitiv de scepticismul academic[15], și

e) Un aspect *cultural*, cel asupra căruia vom stărui aici: Sfîntul Augustin concepe o cultură mult diferită de cea pe care o avusese pînă atunci: o cultură orientată cu totul spre căutarea înțelepciunii, o cultură filozofică. Convertirea sa antrenează într-adevăr o înnoire totală a vieții lui intelectuale; i se schimbă nu doar convingerile filozofice, ci chiar și structura culturii sale.

Ruptură aproape[16] completă de cultura literară. El nu mai poate să admită drept ideal o viață sufletească orientată spre plăcerea estetică și succesul oratoric. Să deschidem *Dialogurile* sale, în care i se reflectă activitatea gîndirii din ultimele luni ale anului 386, în prielnicul refugiu de la Cassiciacum. Aici, îi are alături pe cei doi tineri care își desăvîrșesc studiile sub îndrumarea lui; unul dintre ei, Licentius, descoperise de curînd literatura și se apucase să scrie un poem despre *Pyramus și Thisbe*; ne putem închipui cu ce entuziasm juvenil i se dăruia[17]. Ce face Augustin? Se străduiește cu toate

---

[11] Invocînd și aici aceste fapte de necontestat, scăpăm de dificultățile în care se zbate Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 391–395; cf. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*, p. 152.

[12] Renunțarea la onoruri face parte, de fapt, din morala ascetică a lui Augustin, cf. spre exemplu *De ordine* 2, 8 (25), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1006.

[13] Altă chestiune disputată (cf. îndeosebi Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 394, 396, 397 și *contra*, Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*, pp. 148–152): ce rol ar trebui atribuit în demisia lui Augustin motivelor de sănătate și celor metafizice? Poate că e greu de reconstituit starea de spirit a lui Augustin în exact ziua cînd și-a înaintat demisia magistraților din Mediolanum, dar e sigur că după aceea n-a regretat niciodată că a trebuit s-o facă și că a renunțat la orice ambiție.

[14] Asupra acestui punct, adesea pierdut din vedere, cf. *Confesiuni* 6, 11 (19), p. 137 Lab.: în momentul convertirii sale, Augustin putea spera să obțină *aliquis honor* „o magistratură", cel puțin un *praesidatus* „guvernarea unei provincii", grație relațiilor influente pe care le întreținea cu grijă (*Confesiuni* 6, 11 [18], p. 136 Lab.).

[15] Bine analizat de Alfaric (*Évolution intellectuelle*, pp. 372–382), în capitolul intitulat „Conversion intellectuelle".

[16] Zic „aproape", deoarece opoziția dintre cele două tipuri de cultură nu era absolut radicală (cf. *infra*, pp. 249–250), iar, pe de altă parte, trebuie ținut seama de continuitatea ce se manifestă în orice evoluție psihologică: primele lucrări filozofice ale lui Augustin, *Dialogurile* scrise la Cassiciacum, au încă un ton foarte „literar" (cf. *infra*, p. 205, n. 33).

[17] *De ordine* 1, 3 (6), *P.L.*, vol. XXXII, c. 981; 1, 3 (8), c. 982; 1, 5 (12), c. 984; *Contra Academicos* 2, 4 (10), *ibid.* c. 924; 3, 1 (1), c. 934. Licentius fusese multă vreme un elev slab, iar faptul că începe să se intereseze de poezie este deja un progres: *De ordine* 1, 6 (16), c. 985; 1, 7 (20), c. 987.

mijloacele să-i trezească interesul pentru cercetarea metafizică[18], să-l facă să prefere acestor deșarte încercări de literatură școlărească *studium sapientiae* „studiul filozofiei"; cînd, în sfîrșit, Licentius începe să dea de gustul ideilor, Augustin îl felicită și-l încurajează:

Bravo! acum întreci, și încă cu mult, Heliconul în vîrful căruia te osteneai să ajungi, de parcă ar fi fost chiar cerul[19]...

Iar el însuși, Augustin, cu ce-și ocupă gîndirea? Frunzărind aceleași *Dialoguri*, constatăm că în ele e vorba numai de probleme în esența lor filozofice, privind cunoașterea, înțelepciunea, natura sufletului etc. Pasul s-a făcut, Augustin nu mai e retor, ci un gînditor, un filozof[20]; deși nu e încă un *vir sapiens* „filozof (bărbat înțelept)", oricum e absorbit cu totul de *studium sapientiae* „studiul filozofiei". Din punct de vedere cultural, convertirea lui Augustin a antrenat o *convertire la filozofie.*

Toamna anului 386 marchează începutul a ceea ce aș numi perioada filozofică a lui Augustin. Își consacră cea mai mare parte a activității[21] studiului marilor probleme metafizice. Înconjurat de un mic grup de rude și prieteni, duce o viață studioasă și contemplativă, mai întîi, din toamna lui 386 pînă în primăvara lui 387, la Cassiciacum, apoi la Mediolanum, iar după botez la

[18] Îl pune să discute despre problema fericirii cu colegul său Trygetius, tocmai pentru a-l smulge de sub seducția poeziei: *Contra Academicos* 1, 4 (10), c. 924. Le reamintește amîndurora că trebuie să prefere poeziei filozofia (*id.*, 3, 1 [1], c. 934) și, în acest scop, îi pune să citească *Hortensius* (*id.*, 3, 4 [7], c. 937–938).

[19] *De ordine* 1, 3 (8), c. 982. Și, cum Licentius manifestă intenția de a se întoarce la *Pyram*-ul său, Augustin ridică vocea și-l mustră cu asprime: *hic ego non nihil metuens ne studio poeticae penitus provolutus a philosophia longe raperetur: Irritor, inquam*... etc. „temîndu-mă ca nu cumva, cufundat în studiul poeziei, să fie antrenat departe de filozofie: sînt mîniat, zic..."

[20] Să observăm că Augustin nu și-a arogat niciodată acest titlu (cf. totuși *De Trinitate* 14, 1 [2], *P.L.*, vol. XLII, c. 1037), fără îndoială din pricina imaginii prea puțin măgulitoare pe care, începînd de la filozofii cinici, o evoca un asemenea termen. Dar în *Dialogurile* de la Cassiciacum el se slujește frecvent de termenul *philosophia* (ex. *De beata vita* 1, 4, *P.L.*, vol. XXXII, c. 961; *De ordine* 1, 2 [5], *ibid.*, c. 980; 1, 6 [15], c. 985; 1, 8 [24], c. 989; 1, 11 [31], c. 992 etc. ...), de care mai tîrziu nu se va mai servi decît cu precauție, de exemplu parafrazîndu-l imediat prin *amor sapientiae* „dragostea pentru înțelepciune" (ex. *Confesiuni* 3, 4 [8], p. 50 Lab.; și deja *De ordine* 1, 11 [32] *P.L.*, vol. XXXII, c. 993; *De vera religione* 5 [8], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 126; cf. A. Martin, *S. Augustini philosophia*, p. 1). Aceasta se datorează (după cum amintește însuși Augustin, în *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 21 [38], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1327) faptului că Scriptura dă cuvîntului *philosophia* o nuanță peiorativă: Col. 2, 8; cf. I Cor. 2, 1. Privitor la semnificația acestei condamnări, cf. remarcile lui Festugière, *Idéal religieux*, p. 99, n. 4.

[21] Să mai subliniem o dată continuitatea evoluției augustiniene, pe care decupajele noastre ne-ar putea face s-o uităm. Activitatea intelectuală a lui Augustin de-a lungul întregii perioade pe care am numit-o „filozofică" nu e consacrată numai filozofiei; se anunță deja viitoarea „perioadă ecleziastică" prin lucrări cu caracter mai pronunțat religios, posterioare *Dialogurilor* de la Cassiciacum. Le vom enumera ceva mai încolo: partea a treia, p. 314.

Roma; în fine, după moartea Monicăi (în toamna lui 387), în Africa, în ținutul său de baștină, la Thagaste, unde a continuat aceeași viață în comunitate. Comunitate ce, într-un fel, este deja o mînăstire[22] (căci la Thagaste, mai mult decît la Cassiciacum[23], viața lui Augustin este pătrunsă de o atmosferă religioasă), dar o mînăstire de filozofi, unde accentul cade pe munca intelectuală.

Această perioadă avea să se curme la fel de brusc cum începuse; convertirea are drept pandant începutul carierei duhovnicești: Augustin este hirotonisit aproape împotriva vrerii sale, în biserica din Hippona, de către episcopul Valerius (primăvara lui 391), care peste cîțiva ani avea să și-l asocieze la episcopat (iarna lui 396–397)[24]. Acest eveniment are o înrîurire nemijlocită asupra vieții intelectuale a lui Augustin: cu el, începe o nouă perioadă, cea ecleziastică.

Sfîntul Augustin, desigur, nu renunță la *studium sapientiae* „studiul filozofiei"[25]: oare nu la Hippona își va scrie, între 400 și 414, capodopera filozofică, partea a doua din *De Trinitate*? Nu mai dispune însă de libertatea de spirit necesară pentru a se dărui după voie acestui studiu: nu va fi oare nevoit, pentru început, să-și întrerupă studiile filozofice pentru a se adînci degrabă în Sfînta Scriptură[26]? Povara funcției ecleziastice o va purta necontenit, pînă la moarte. Pe de altă parte, exigențele acesteia, precum și progresele experienței sale religioase îl conduc pe Sfîntul Augustin la un nou punct de vedere asupra culturii, mai cuprinzător, care-l înglobează, depășindu-l, pe cel împărtășit în perioada filozofică. Lăsînd pentru mai tîrziu (partea a treia) studiul acestor progrese, aș vrea pentru moment să încerc să definesc în ce a constat cultura propriu-zis filozofică a lui Augustin. Studiul meu se va întemeia în esență pe ansamblul operelor scrise în anii în care nu fusese decît filozof (386–391)[27]. Îi voi adăuga apoi

---

[22] Este impresia pe care o lasă relatarea lui Possidisus, *Vita* 3, *P.L.*, vol. XXXII, c. 36; cf. Monceaux, *Histoire*, 3, p. 79; Guzzo, *Agostino*, p. 128; și îndeosebi Mellet, *Itinéraire et idéal monastique de saint Augustin*, pp. 19–29; *contra*, Augustin, *Predica* 355, 2, *P.L.*, vol. XXXIX, c. 1569.

[23] Unde deja, după cum voi arăta mai încolo, elementul religios nu e neglijabil (*infra*, pp. 151–156).

[24] Dacă urmăm inducțiile lui P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de saint Paulin de Nole*, Paris, 1948, pp. 10-12; 26–27; 39 (cf. observația lui P. Courcelle, ap. *Revue des études latines*, vol. 26, 1948, p. 398). A se vedea și aici Schanz, 4, 2, p. 405, iar, pentru ultima dintre datele indicate, Morin, *Ordination*.

[25] Voi argumenta această afirmație mai tîrziu, partea a treia, pp. 293–302.

[26] Cu privire la acest fapt, cf. partea a treia, p. 345.

[27] Dialoguri de la Cassiciacum: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Solilocvii*; dialoguri și tratate posterioare botezului: *De immortalitate animae, Disciplinarum libri (De musica), De quantitate animae, De libero arbitrio* (terminat la Hippona: *Retractări* 1, 9, 1, *P.L.*, vol. XXXII, c. 595), *De magistro, De vera religione*. Un anumit număr dintre *Diversae quaestiones LXXXIII* trebuie raportate la aceeași perioadă (*Retractări* 1, 26, c. 624): e greu

cîteva completări sugerate de operele filozofice posterioare, care se plasează în prelungirea celor dintîi.

II

Înainte de a intra în detaliile acestui studiu, socotesc necesar să amintesc pe scurt cîteva fapte ce ne permit să așezăm „convertirea filozofică" a lui Augustin într-o anumită perspectivă, care ajută la mai buna ei înțelegere și-i pune în evidență întregul interes[28].

Îl vedem pe Sfîntul Augustin optînd între o cultură „literară", oratorică, și o cultură filozofică. Aici e locul să ne reamintim că rivalitatea dintre aceste două tipuri de cultură este una din trăsăturile cele mai constante ale civilizației antice. Și aceasta încă de la obîrșii: am amintit deja rolul marilor sofiști din secolul al V-lea, iar mai tîrziu al lui Isocrate[29]. Dar împotriva sofiștilor a luptat deja Socrate; iar Isocrate, după cum se știe, a trebuit să facă față ostilității lui Platon[30].

Acesta din urmă opunea culturii „literare" a lui Isocrate o altă cultură, total contrară ca spirit, orientată spre căutarea adevărului filozofic. Cei doi și-au disputat îndrumarea intelectuală a tineretului atenian. Încă și astăzi regăsim în operele lor ecoul acestei viguroase polemici: de o parte, Platon proclamă deșertăciunea pretinsei culturi generale oferite de Isocrate, a acestor cunoștințe pline de suficiență care nicăieri nu ajung la adevăr, a acestei culturi prea unilateral literare, bună doar să mulțumească niște „flecari diletanți"[31]. Isocrate, la rîndul său, nu precupețește sarcasmele la adresa filozofilor, a acestor „maniaci ai disputei" οἱ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες[32], luînd în derîdere efortul lor laborios de a ajunge prin dialectică la adevăr.

În fața culturii oratorice, va sta mereu, opunîndu-i-se, această rivală, cultura filozofică. Știu că, pe ansamblu, modul de o vedea lucrurile al lui

---

de decis care anume; eu le folosesc pe cele care au o semnificație filozofică. În sfîrșit, *Scrisorile* 1–4, 7, 9–15, 17–20 sînt îndeobște socotite ca aparținînd aceleiași perioade (Golbacher, *CSEL*, vol. LVIII, pp. 12–13).

[28] Vezi *Histoire de l'éducation*, pp. 99, 109, 133, 135, 282, 288, 301.

[29] Partea întîi, pp. 24, 83.

[30] Mă mărginesc la această vedere generală; a face mai multe precizări ar însemna să mă aventurez pe un teren nesigur, unde există divergențe între specialiști: privitor la chestiunea raporturilor dintre Platon și Isocrate, cf. mai recent Diès, *Autour de Platon*, pp. 402 și urm. (bibliografia, p. 407, n. 1); Mathieu-Brémond în ediția lor din Isocrate, vol. I, p. IX, 155–157; Méridier, ediția dialogului *Euthydemos*, pp. 133 și urm.; Diès, „Introducere" la *Republica*, pp. LVI și urm.; Robin, ediția dialogului *Phaidros*, pp. XXII și urm., CLXI și urm.; Flacelière, *L'Éloge d'Isocrate*.

[31] Diès, „Introducere" la *Republica*, p. LIX.

[32] *Împotriva sofiștilor* 1: nu voi încerca să deslușesc dacă Isocrate îi atacă aici pe platonicieni sau pe discipolii lui Antisthene.

Isocrate a avut cîștig de cauză. Platon și Aristotel speraseră prea mult de la natura umană... pe plan istoric, ei au fost înfrînți; căci pînă la urmă cultura oratorică de tip isocratic e cea care a cîștigat adeziunea unanimă a publicului și a impus timp de opt secole cadrele sale civilizației grecești și apoi celei romane; ea este cea care domnea încă, după cum am arătat, în epoca lui Augustin.

Tradiția filozofică însă nu s-a stins niciodată: fiecare generație a văzut cîte o minoritate mai mult sau mai puțin importantă revendicîndu-și drepturile în fața retoricii triumfătoare.

Nu trebuie, de bună seamă, să ne facem o imagine absolută despre această opoziție. Platon și Isocrate aveau deja multe puncte comune. Zadarnic afecta Isocrate dispreț față de pretențiile deșarte, de „cutezanța" filozofului, pentru că nici el nu se putea sustrage înrîuririi ce o exercita autoritatea acestuia; cultura sa oratorică se împăunează și ea cu numele de φιλοσοφία și pretinde că doar ea merită acest frumos nume[33]. În fapt, ea își asociază un anumit bagaj de cunoștințe metafizice. Urmîndu-l pe Isocrate, învățămîntul oratoric nu va înceta nicicînd să rezerve, cel puțin în principiu, un anumit loc filozofiei[34].

Dar — și acest lucru e mai important —, deși retorii n-au încetat să se pretindă într-o anumită măsură filozofi, poziția adevăraților filozofi a fost din ce în ce mai puțin îndepărtată de cea a rivalilor lor. Și deja Aristotel[35], gelos pe succesul lui Isocrate, se preocupase să dea mai mult lustru învățămîntului său. Cu cît înaintăm în timp, cu atît această influență a retoricii asupra filozofiei devine mai profundă.

Începînd din secolul al III-lea î. Cr., retorica invadează învățămîntul filozofic, ceea ce va avea drept consecință o gravă scădere a nivelului acestuia: gînditorul cedează locul vulgarizatorului, vorbitorului în locuri publice. Se subțiază marja ce-l desparte pe retorul cu pretenții filozofice de acești filozofi degenerați: în ce categorie ar trebui să-i plasăm, de pildă, pe un Apuleius, pe un Iulian, iar mai tîrziu pe un Synesios[36]?

Chiar și la cei care ni se par a merita cu adevărat numele de filozofi, ca Seneca sau Epictet, cititorul modern e izbit de cîtă retorică și de cît spirit literar rămîn încă în expunerea și chiar în elaborarea gîndirii lor[37].

---

[33] Retorii greci din sofistica a doua vor continua să se pretindă singurii demni de numele de filozofi: cf., de pildă, *Discursurile platoniciene* ale lui Ælius Aristide, studiate de Boulanger, *Aelius Aristide*, pp. 210–265.

[34] Cf. partea întîi, p. 106.

[35] Cf. îndeosebi Cicero, *De oratore* 3, 35 (141).

[36] Cu privire la ultimii doi, cf. remarca îndreptățită a lui Fitzgerald, *Essays and Hymns of Synesios*, p. 52.

[37] Privitor la această „alianță dintre înțelepciune și retorică", cf. von Arnim, *Dio von Prusa*, pp. 73 și urm.; Boulanger, *Aelius Aristide*, pp. 48–49; Albertini, *Sénèque*, pp. 73–74; Festugière, *Idéal religieux*, p. 99, n. 4.

Fapt e însă că, în pofida acestor convergențe, filozofia a rămas mereu în opoziție cu cultura oratorică populară. Nu e cazul aici să fac istoria acestei lungi dispute[38]: voi reaminti doar care sînt antecedentele nemijlocite ale lui Augustin, ce „convertiri la filozofie" au precedat-o, în mediul roman, pe a sa[39].

Să nu coborîm în trecut dincolo de epoca imperială[40]: aici, cultura oratorică triumfă, negreșit, mai mult ca oricînd, dar în fiecare generație întîlnim oameni care, rupînd cu mediul lor, se declară filozofi și se străduiesc să-și organizeze întreaga cultură în jurul filozofiei. Este vorba de adevărate „convertiri" la filozofie, care nu sînt numai intelectuale, ci implică și o convertire morală și chiar socială, o schimbare radicală în concepția despre viață.

Seneca e cel care reprezintă cel mai bine, în secolul I[41], această cultură filozofică, nu prea bine degajată, repet, de influențele „literare", cu toate acestea însă net opusă tipului comun de cultură oratorică: ce prăpastie între Seneca Filozoful și tatăl său, Seneca Retorul, care se recomandă posterității prin culegeri de amintiri din școală! Seneca însă nu-i un caz izolat în epoca sa: fără a vorbi de discipolul său Lucilius, cunoaștem în afara mediului său „filozofi" ca Annaeus Cornutus, dascălul lui Persius și al lui Lucan, sau ca Persius însuși[42]...

În secolul al II-lea, Marc Aureliu este, evident, cel mai bun reprezentant al tradiției filozofice. El se opune maestrului său, Fronto, retor și nimic mai mult; *Cugetările* sînt o dovadă clară că el avea conștiința rupturii sale de

---

38 A făcut-o excelent von Arnim: *Sophistik und Rhetorik in ihrem Kampfe um die Jugendsbildung*, introducere la lucrarea sa *Dio von Prusa*, pp. 4–114; cf. *ibid.*, pp. 150 și urm. Cf. și Wendland, *Kultur*, pp. 57 și urm.; Boulanger, *Aelius Aristide*, pp. 263–265; Dilthey, *Pädagogik*, pp. 33–52; A. D. Nock, „Introducerea" la ediția sa din *Sallustiu* filozoful, pp. XVII–XXVII.

39 Studiul de consultat aici este cel al lui Gwynn, *Roman Education*, pp. 173–179.

40 Pentru că Republica își avea deja filozofii săi: cf. pentru generația lui Cicero, Lucrețiu sau Nigidius Figulus. Cicero însuși reprezintă o poziție originală: eclectic în toate, el nu alege între cele două vocații, ci se străduiește să le integreze una alteia: Gwynn, *Roman Education*, pp. 112–122.

41 Ar trebui ca anterior lui să vorbim aici de mediul atît de curios al Sextii-lor, dacă ne-ar fi mai bine cunoscut: Zeller, *Philosophie der Griechen*, 1, 1⁴, pp. 699 și urm. Cf. „convertirea" lui L. Crassicius, celebrul gramatician, din epoca lui Tiberiu pare-se: Suetoniu, *De grammaticis* 18: ...*dimissa repente schola, transiit ad Q. Sextii philosophi sectam* „părăsind pe neașteptate școala (de gramatică), a trecut la școala filozofului Q. Sextius". Se impune o analogie cu demisia lui Augustin.

42 Probus Valerius, *Vita Persi* (în fruntea operelor sale, editia Cartault), c. 4: *cum esset annorum XVI, amicitia coepit uti Annaei Cornuti, ita ut nusquam ab eo discederet; inductus aliquatenus in philosophiam est* „la șaisprezece ani, a legat o atît de strînsă prietenie cu Annaeus Cornutus, încît niciodată nu s-a mai despărțit de el; a fost pînă la un punct îndrumat spre filozofie". Cf. *doctissimi ac sanctissimi viri alacriter tunc philosophantes* „bărbați foarte învățați și preacucernici, discutînd cu ardoare probleme filozofice" din c. 5.

Nu vorbesc aici decît despre latini, dar cum aș putea să nu menționez în ținuturile grecești răsunătoarele „convertiri" ale lui Dion din Prusa? (de adăugat cărții lui von Arnim lucrarea lui François, *Essai sur Dion Chrysostome*, pp. 5–8).

cultura comună[43]. Îl mai putem menționa însă (cu restricțiile necesare) și pe Apuleius, *philosophus platonicus* „filozof platonician", cum îl numește o inscripție din Madaura[44]. Iar, foarte aproape de Augustin, dintre contemporanii săi mai vîrstnici, alături de autorul pur „literar" Symmachus, îl întîlnim pe Praetextatus.

Opoziția dintre cele două tipuri de cultură persistă și după Augustin. În plin secol al VI-lea, Cassiodor[45] reprezintă imaginea de atunci a culturii retorului, iar Boethius pe cea a culturii filozofului. Această opoziție e atît de importantă pentru tradiția antică, încît o vedem renăscînd de îndată ce se face din nou apel, pentru formarea spiritului, la structurile clasice. Lăsînd deoparte trecutul mai îndepărtat, este remarcabil că Renașterea din secolul al XII-lea ne pune în față un nou episod: istoricul cel mai recent al Sfîntului Bernard a arătat ce fundal de cultură umanistă, de formație *literară* clasică se întrevede sub gîndirea cisterciană[46]. De cealaltă parte, Abaelard, acest pur dialectician, reprezintă sub o formă reînnoită moștenirea vechii tradiții filozofice. Ferindu-ne să exagerăm însemnătatea unei asemenea remarci, este, cred, îngăduit să considerăm că în opoziția radicală ce-i desparte pe acești doi mari maeștri ai gîndirii medievale se regăsește, cel puțin cu titlu de componentă secundară, opoziția tradițională dintre cele două culturi.

După cum vedem, convertirea lui Augustin la filozofie nu e un fapt izolat, ci se plasează într-o lungă tradiție. Rămîne să analizăm forma particulară pe care a îmbrăcat-o la el.

III

Problema centrală a gîndirii augustiniene este, cum bine se știe, cea a fericirii. Prin aceasta, el este, într-adevăr, moștenitorul întregii tradiții a filozofiei elenistice, a cărei problematică gravitează în jurul acestei chestiuni fundamentale.

---

[43] *Cugetări* 1, 7, 2–8 (el atribuie influenței magistrului său Rusticus faptul de a se fi desprins de sofistică, de retorică, de literatură; de a-l fi citit pe Epictet); 1, 17, 8 el mulțumește zeilor că nu l-au lăsat să devină retor sau poet; cf. și 1, 17, 22.

[44] Gsell, *I. L.A.*, 2115 (inscripția e mutilată, dar restaurarea numelui lui Apuleius se impune). Nu trebuie disprețuită prea tare filozofia „africanului nostru"; să nu uităm că Augustin îi datorează mult și că pe Platon l-a cunoscut în bună măsură prin Apuleius: *Cetatea lui Dumnezeu* 8, 12, *P. L.*, vol. XLI, c. 237: *Apuleius Afer exstitit Platonicus nobilis* „s-a remarcat Apuleius Afer, cunoscut platonician"; *id.*, 4, 2, c. 113 (unde menționează *De mundo*); *id.*, 8, 14, 2, c. 238–239: *Apuleius tamen Platonicus Madaurensis... scripsit librum cuius titulum esse voluit „de deo Socratis"* „dar Apuleius, platonicianul din Madaura, a scris despre acest subiect o carte pe care a dorit să o intituleze *De deo Socratis*", *id.*, 18, 18, c. 574 (*Măgarul de aur*); *id.*, 8, 9, c. 243 (*Apologia*); cf. *Scrisoarea* 137, 4 (19), *P. L.*, vol. XXXIII, c. 534.

[45] Cassiodor din *Variae*, pentru că cel din *Institutiones* este înainte de toate un martor al „culturii ecleziastice", ca și Augustin în ultima perioadă a vieții sale (cf., pe de altă parte, pentru o influență filozofică în programul scrierii *Institutiones*, *infra*, partea a treia, p. 336, n. 76).

[46] Gilson, *Théologie mystique de saint Bernard*, îndeosebi pp. 18–20.

Unde e de găsit fericirea? Răspunsul lui Augustin se rezumă într-un cuvînt: în înțelepciune[47]. Dar ce e înțelepciunea? E posedarea unei cunoașteri, a unui adevăr apt să satisfacă năzuința noastră spre beatitudine[48]. Dar înțelepciunea e unul din numele lui Dumnezeu[49]: Dumnezeu e singurul bine care ne poate asigura fericirea. Înțelepciunea va fi deci cunoașterea sau, mai bine spus, posedarea lui Dumnezeu, pentru că aici nu e vorba de o cunoaștere pur intelectuală[50]. *Te invoco*, exclamă Augustin în *Solilocvii, Deus veritas... Deus sapientia... Deus beatitudo!* „Te invoc, Dumnezeule al Adevărului, Dumnezeule al Înțelepciunii, Dumnezeule al Fericirii!“[51]

Omul trebuie deci să pășească spre înțelepciune[52]. Cum se organizează acest *studium sapientiae*, „studiu al filozofiei“, tipul de viață pe care o asemenea căutare îl inspiră? Într-un pasaj din *De ordine*[53], Sfîntul Augustin

---

[47] Mă rezum să fac trimitere la frumoasele pagini din Gilson, *Introduction*, pp. 1–11; cf. pp. 139–140; Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*, pp. 94–95; *Idée de vérité*, pp. 62–63, 221 și urm.; cf. și Eggersdorfer, *Augustin als Pädagoge*, pp. 42 și urm. Poate că simplific excesiv expunerea acestei doctrine, căreia Sfîntul Augustin îi consacră un întreg dialog, *De beata vita* (*P.L.*, vol. XXXII, c. 959–976), iar mai apoi revine mereu la ea în toate cărțile sale „filozofice“.

[48] Cf. nota B din Apendice, *Scientia și Sapientia în limba Sfîntului Augustin*, pp. 447 și urm., *Sapientia*, § 5–9.

[49] *Id.*, § 1. Mai precis, al Fiului lui Dumnezeu, Cristos, *id.*, § 2.

[50] *Id.*, § 5. Cf. Boyer, *Idée de vérité*, pp. 225–229: stăpînirea binelui suveran nu este doar intelecție, ci și iubire; Gilson, *Introduction*, pp. 7–9: doctrina augustiniană nu e un pur intelectualism, un „teoretism“. Să subliniem acest aspect al augustinismului; prin el, vedem în ce măsură problema culturii, departe de a fi autonomă, este, dimpotrivă, subordonată. Înțelepciunea o implică, dar trece peste tot dincolo de ea.

[51] *Solilocvii* 1, 1 (3), *P.L.*, vol. XXXII, c. 870.

[52] Spun anume „să pășească“, și nu „să ajungă la“ (cf. pp. 451–452. *Sapientia*, § 7): în ce măsură a declarat întotdeauna Augustin că beatitudinea desăvîrșită nu se realizează decît după moarte? Ideea e exprimată răspicat în concluzia cărții *De beata vita* 4 (35), *P.L.*, vol. XXXII, c. 976; mai înainte însă, anumite expresii ar părea să indice contrariul, și Augustin le critică în *Retractări* (1, 2, *ibid.*, c. 588). În tratatele din perioada filozofică, se întîlnesc și alte exprimări echivoce: cf. referințele culese de Boyer, *Idée de vérité*, p. 238, n. 3; de adăugat *Contra Academicos* 1, 4 (11), *ibid.*, c. 912 (e drept că aici e vorba de o butadă a tînărului Licentius); poate că și *De magistro* 14 (46), *ibid.*, c. 1220. Avem aici una dintre problemele în care Înțelepciunea antică și Creștinismul se aflau în conflict. Concluzia din *De beata vita* arată cum Sfîntul Augustin conștientizează această exigență profundă a credinței creștine: beatitudinea nu ține de această lume (cf. și *De quantitate animae* 33 [76], *ibid.*, 1077): dar gîndirea sa e încă prizonieră a structurilor păgîne: problemele fericirii, ale definirii înțeleptului, puse pe planul ființei, și nu pe cel al devenirii, presupun un ideal accesibil încă în viața pămîntească. Cf. privitor la aceasta Boyer, *Idée de vérité*, pp. 237–239, „sorocul de după moarte“; Cayré, *Contemplation*, pp. 44–47 „limitele contemplării pe pămînt“; Butler, *Western Mysticism*, p. 35, § 1–2.

[53] *De ordine* 2, 7 (24)–8 (25), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1006. Expunerea pe care o fac în acest capitol despre *Studium sapientiae* depinde în mod esențial de acest pasaj din *De ordine*. S-ar putea de asemenea lua drept bază textul cărții întîi din *Solilocvii* (cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 432–438), care ar conduce la un tablou analog: rugăciune–morală–studiu.

spune în esență: nu poți să ajungi direct la cunoașterea lui Dumnezeu, pentru aceasta trebuie să-ți impui să urmezi o metodă riguroasă, *disciplina*, cea pe care ne-o dictează legea divină. Ea cuprinde două rînduri de prescripții: unul privește modul de comportare în viață, celălalt ordinea studiilor necesare. Astfel, căutarea înțelepciunii pare să prezinte două aspecte — unul moral, celălalt intelectual. Augustin păstrează consecvent această împărțire, o reamintește de mai multe ori[54], iar expunerea pe care o face în continuare umple dublul cadru trasat de ea[55].

Cu toată limpezimea acestei mărturii, cred că trebuie să facem loc, alături de cele două aspecte indicate, unui al treilea, pe care eu îl numesc religios sau supranatural. Augustin, ce-i drept, nu face despre el o expunere dezvoltată, ca la celelalte două; îl menționează numai în treacăt, dar cu o asemenea acuratețe, încît textul respectiv, deși foarte scurt, nu poate fi trecut cu vederea. La sfîrșitul dialogului adineauri citat, Augustin recapitulează în chip de încheiere și ne înfățișează sufletul curățit prin virtute și știință, devenit capabil să contemple măreția divină. Cînd arată că astfel va fi rezolvată, în plus, problema ordinii morale a lumii, el adaugă: va vedea frumusețea divină acela care trăiește așa cum trebuie, *care se roagă așa cum trebuie*, care studiază așa cum trebuie, *qui bene vivit, bene orat, bene studet*[56]. Această însemnare aruncată în treacăt într-o paranteză pare să marcheze din partea lui Augustin o căință, o corectură, o întregire a celor spuse mai înainte.

Sînt nevoit să insist, pentru că destui istorici ezită încă să admită că Augustin, începînd cu șederea sa la Cassiciacum, a aderat cu adevărat la aspectul religios al creștinismului.

Voi reaminti mai întîi un număr de mărturii: ele dovedesc, cred, în mod incontestabil că, în refugiul de la Cassiciacum, viața lui Augustin[57] n-a fost

---

De vera religione oferă un tablou întrucîtva diferit al vieții ideale: 39 (72) și urm., *P. L.*, vol. XXXIV, c. 154 și urm.

[54] *De ordine* 2, 9 (26 început), *P. L.*, vol. XXXII, c. 1007; 2, 16 (44), c. 1015.

[55] Aspectul moral: cap. 8 (25), cf. *infra*, pp. 156–158; aspectul intelectual: cap. 9 (26)–15 (43), *infra*, pp. 158–162.

[56] *De ordine* 2, 19 (51), c. 1019: *cum autem (anima) se composuerit et ordinaverit ac concinnam pulchramque reddiderit, audebit iam Deum videre... Nihil amplius dicam nisi promitti nobis aspectum pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius comparatione foeda sunt cetera. Hanc quisquis viderit (videbit autem qui bene vivit, bene orat, bene studet...)* „însă atunci cînd sufletul își va găsi liniștea, cînd va pune ordine în interiorul său și va deveni armonios și frumos, abia atunci va cuteza să-L vadă pe Dumnezeu... N-am să adaug decît că ne este nouă făgăduită contemplarea acelei frumuseți, prin imitarea căreia toate celelalte sînt frumoase și în comparație cu care toate celelalte sînt urîte. Oricine o va fi văzut (o va vedea însă cel care trăiește cum se cuvine, se roagă cum se cuvine, studiază cum se cuvine)...".

[57] Urmînd îndeosebi pe Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*, pp. 162–165, „Piété chrétienne à Cassiciacum"; de Labriolle, „Introducere" la ediția îngrijită de el a *Confesiu-*

închinată numai gîndirii, reflecției metafizice și activității literare, ci a fost și o viață de rugăciune și penitență. Sfîntul Augustin se ruga în fiecare zi la trezire[58], consacra o parte a nopților sale rugăciunii[59], căinței pentru greșelile din viața lui trecută[60]; toți în jurul său se rugau: Monica, bineînțeles, dar și tinerii discipoli, de pildă Licentius[61]; iar Augustin îi cerea mamei sale să se roage pentru el[62] așa cum el însuși se ruga pentru prietenii lui[63].

Firește, s-ar putea discuta despre natura acestei rugăciuni: era ea o rugăciune creștinească? Pentru că în fond și Plotin recomandă rugăciunea! Într-o asemenea discuție, nu sîntem nevoiți să ne rezumăm la simple presupuneri, îl putem asculta pe Augustin cum se roagă: cine nu-și aduce aminte de minunata rugăciune *Deus universitatis conditor* „Dumnezeu creator al universului"... cu care încep *Solilocviile*[64]? N-am să reiau aici studiul ei în toate detaliile. Mă voi mărgini la cîteva scurte observații.

Această rugăciune are neîndoielnic un foarte pronunțat caracter neoplatonician[65]. Este o înălțare a sufletului către Dumnezeu, un efort de a-i reflecta lumina; dar nu-i numai asta, e și rugăciune creștinească, în care se vede cît se poate de limpede sufletul lui Augustin implorîndu-l pe Dumnezeu, să-i

---

nilor p. XVI, c. La Alfaric, apare, după opinia mea, o mare lacună din pricină că a neglijat aceste texte cînd a zugrăvit tabloul vieții la Cassiciacum în *Évolution intellectuelle*, pp. 397–399; cf. *ibid.*, p. 432, n. 3.

[58] *De ordine* 1, 8 (22), c. 987: *interea post paululum dies sese aperuit; surrexerunt illi, et ego* illacrymans multa oravi... „între timp, la puțină vreme, s-a făcut ziuă: ei s-au sculat, iar eu, *lăcrimînd, m-am rugat îndelung*..."; 1, 8 (25), c. 989: *deinde ego quoque surrexi, redditisque Deo* quotidianis *votis*... „apoi m-am sculat și eu și am înălțat către Dumnezeu *obișnuitele* rugăciuni".

[59] *Scrisoarea* 3, 4, *P. L.*, vol. XXXIII, c. 65: *deinde oravi* ut solebam *atque dormivi* „după care, *ca de obicei*, m-am rugat și apoi m-am dus la culcare..."; cf. *De ordine* 1, 3 (6), *P. L.*, vol. XXXII, c. 981 (unde, de fapt, este vorba mai degrabă de o meditație solitară decît de o rugăciune: îi consacra jumătate din noapte); cf. *Solilocvii* 1, 14 (25), *ibid.*, c. 883. Cf. alte aluzii la rugăciune: *Scrisoarea* 4, 2, *P. L.*, vol. XXXIII, c. 66; *De magistro* 1 (2), *P. L.*, vol. XXXII, c. 1195; *De libero arbitrio* 1, 6 (14), *ibid.*, c. 1228.

[60] *De ordine* 1, 10 (29), *ibid.*, c. 991: *satis mihi sint vulnera mea quae ut sanentur, pene quotidianis fletibus Deum rogans* etc. ... „îmi sînt de-ajuns rănile mele sufletești [pentru] care, spre a fi tămăduite, rugîndu-mă lui Dumnezeu prin jeluiri aproape zilnice..." *Solilocvii* 1, 14 (26), *ibid.*, c. 883: *iam flere non duro* etc. ... „nu mă pot opri să plîng...".

[61] Se cunoaște episodul cu Licentius cîntînd din răsputeri Psalmul 79 într-un loc ce șoca spiritul conservator al Monicăi: *De ordine* 1, 8 (22), c. 987–988.

[62] *De ordine* 2, 20 (52), c. 1019.

[63] Augustin se roagă pentru convertirea lui Romanianus la „filozofie": *Contra Academicos* 2, 1 (1), *P. L.*, vol. XXXII, c. 919... *si modo dignus sim qui impetrem, quotidianis votis auras tibi prosperas orare non cesso* „numai de-aș fi vrednic să dobîndesc aceasta, nu încetez să mă rog prin rugăciuni zilnice pentru bunăstarea ta".

[64] *Solilocvii* 1, 1, (2–6), *ibid.*, c. 869–872.

[65] Cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 432–433; Guitton, *Temps et éternité*, pp. 253–257 (dar atrage atenția că acest plotinism nu-i decît o aparență exterioară).

dăruie, ca pe un har, înțelepciune[66]. Nu încape îndoială[67], începînd cu *Solilocviile* Augustin este deja în posesia doctrinei sale caracteristice, după care înțelepciunea nu e numai rodul culturii, nu se obține numai prin efort omenesc, ci are o obîrșie supranaturală, este efectul unui ajutor divin, al unui har; de aici, necesitatea rugăciunii[68].

Textelor invocate mai înainte le putem adăuga alte cîteva, a căror mărturie este absolut limpede și luată tot din operele scrise la Cassiciacum: „Să ne rugăm, le spune el discipolilor, nu spre a dobîndi bogății, onoruri, bunuri pieritoare, ci spre a intra în posesia a ceea ce ne va face buni și fericiți"[69], adică înțelepciunea.

Faptul însuși de a începe căutarea înțelepciunii este deja efectul unei chemări divine, al unui har: Augustin atribuie în mod explicit propria-i

---

[66] De notat în special următoarele pasaje: *Deus universitatis conditor*, praesta mihi *primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberes...* „Dumnezeule, creator al universului, *dă-mi puterea* mai întîi să te rog cum se cuvine, apoi să devin vrednic să mă asculți și în cele din urmă să mă mîntuiești..." (*loc. cit.*, 2, început, c. 869); *Deus pater veritatis, pater sapientiae..., pater pignoris quo admonemur redire ad te* „Dumnezeule, părinte al adevărului, părinte al înțelepciunii..., părinte al chezășiei noastre prin care sîntem îndemnați să ne întoarcem la tine"... (*ibid.*, 2 sfîrșit, c. 870); *Deus quem nemo quaerit nisi admonitus* „Dumnezeule cel pe care nimeni nu-l caută, decît îndemnat să o facă" (*ibid.*, 3, c. 870); *Deus qui nos convertis... Deus qui facis ut pulsantibus aperiatur... Deus qui nos purgas et ad divina praeparas praemia, adveni mihi propitius tu* „Dumnezeule, tu care ne readuci pe calea cea dreaptă... Dumnezeule, tu care faci ca acelora care bat la poarta ta să li se deschidă... Dumnezeule, care ne cureți de păcate și ne pregătești pentru dumnezeieștile răsplăți, vino-mi tu în ajutor" (*ibid.*, 3 sfîrșit, c. 871)... *Sana et aperi aures meas... Sana et aperi oculos meos... Pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te perveniatur doce me... Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem* „vindecă și deschide-mi urechile mele... Vindecă și deschide-mi ochii mei... Fie ca porțile tale să mi se deschidă, mie care bat la ele... Învață-mă în ce chip se poate ajunge la tine... Sporește-mi credința, sporește-mi nădejdea, sporește-mi dragostea..." (*ibid.*, 5, c. 872). *Fac me pater, quaerere et... tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te, iubeasque me dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum prudentemque esse, perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habitatorem beatissimi regni tui. Amen, amen* „părinte al meu, fă ca să te caut... pentru îndurarea ta preamilostivă mă rog atît de mult, ca să mă îndrept întru totul către tine și să faci în așa fel, încît nimic să nu-mi stea în cale, mie celui care năzuiesc spre tine. Și să poruncești ca, atîta vreme cît îmi duc și îmi port acest trup, el să fie curat, nobil, drept și înțelept, desăvîrșit iubitor și cunoscător al înțelepciunii tale, demn de lăcașul tău și sălășluitor al preafericitei tale împărății. Amin, amin" (*ibid.*, 6, c. 872). Cf., de asemenea, tot în *Solilocvii*, două scurte invocări: 2, 1 (1), c. 885; 2, 6 (9), c. 889.

[67] Cf. în același sens Boyer, *Idée de vérité*, pp. 239–240. Alfaric (*Évolution intellectuelle*, p. 433 n. 1) observă că în rugăciunea din *Solilocvii* „doctrina augustiniană a harului se schițează cît se poate de clar".

[68] Această doctrină a fost temeinic analizată de Cayré, *Contemplation augustinienne*, pp. 48–73, „Origine surnaturelle de la sagesse".

[69] *De ordine* 2, 20 (52), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1019.

„convertire filozofică" rugăciunilor mamei sale, Monica[70]. Atunci cînd Licentius, la rîndul său, pornește pe calea înțelepciunii, el își manifestă entuziasmul și mulțumește lui Cristos pentru progresul pe care l-a realizat[71]; Augustin împărtășește emoția religioasă a lui Licentius și nu pregetă să pună în legătură progresele elevului său cu rugăciunea pe care o făcuse el în ajun[72].

În sfîrșit, necesitatea harului este limpede afirmată de Alypius: dobîndirea înțelepciunii apare ca o întreprindere plină de primejdii; nu vor putea izbuti în ea decît oamenii cvasidivini sau cei ce vor primi ajutorul dumnezeiesc[73]...

Trebuie ținut seama, pe de altă parte, de faptul că toată filozofia Sfîntului Augustin este o „filozofie creștină"[74]; ea se dezvoltă în întregime înăuntrul credinței, nefiind decît o strădanie de a regăsi prin rațiune adevărul primit în suflet pe calea autorității. Se știe[75] că această necesitate de a „crede pentru a înțelege" este pentru augustinism o exigență esențială. Afirmată limpede încă din perioada filozofică, ea implică deci o adeziune și o participare

---

[70] Ibid.: *cuius (: matris) precibus indubitanter credo atque confirmo mihi istam mentem Deum dedisse, ut inveniendae veritati nihil omnino praeponam, nihil aliud velim, nihil cogitem, nihil amem*... „cred fără pic de îndoială și susțin că datorită rugilor ei (: ale mamei) mi-a dăruit Dumnezeu o astfel de minte, încît să nu pun nimic, să nu doresc nimic, să nu gîndesc nimic, să nu iubesc nimic mai presus de aflarea adevărului".

[71] *De ordine* 1, 8 (21) *P.L.*, vol. XXXII, c. 987.

[72] *Id.*, 1. 8 (23), c. 988 (Augustin face aluzie la incidentul de care am amintit mai sus, în p. 153, n. 61).

[73] *Id.*, 1, 10 (28), c. 1008: *ut mihi verissimum videatur aut divinos homines, aut non sine divina ope sic vivere*... „așa încît mi se pare întru totul adevărat că în felul acesta își duc viața numai oamenii inspirați de divinitate sau care au avut parte de ajutorul ei"... În continuare, Augustin pare să critice această opinie a lui Alypius, dar, la o lectură atentă, vedem că nu-i reproșează decît pesimismul ei; dimpotrivă, îl felicită că a strecurat în intervenția sa o aluzie la har; dar acesta, spune el, e mai răspîndit decît se crede: *iam et illud divinum auxilium, quod, ut decebat, religiose in ultimo sermonis tui posuisti, latius quam nonnulli opinantur, officium clementiae suae per universos populos agit* „căci și acel ajutor divin la care te-ai referit cu pioșenie, așa cum se și cuvenea, în ultima parte a predicii tale, își manifestă îndurarea sa la toate popoarele, în mai mare măsură decît cred unii" (2, 10 [29], c. 1009). Cf. *Contra Academicos* 3, 5 (11), c. 940: tot Alypius este cel ce, mai augustinian decît Augustin, afirmă că descoperirea Adevărului nu poate fi obținută în lipsa harului...: *Nisi indice alicuiusmodi numine* „numai printr-un anumit semn dat de puterea divină". Pentru a fi complet, voi menționa încă trei texte în care se află, însă mai învăluită, o aluzie la necesitatea rugăciunii și a harului: *De quantitate animae* 8 (13) început, *P. L.*, vol.XXXII, c. 1042; 14 (24) sfîrșit, c. 1049; *De libero arbitrio* 1, 2 (4), c. 1224. N-am folosit aici *De vera religione*, al cărei ton foarte religios ne orientează deja spre perioada ecleziastică; această lucrare, după cum se știe, este ultima dintre cele scrise de Augustin înainte de hirotonisire.

[74] În sensul dat acestei expresii de Gilson, *Esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 39; cf. Gouhier, *Digression*, p. 231.

[75] Mă rezum să fac o scurtă aluzie la acest fapt esențial, bine pus în lumină de Gilson, *Introduction* pp. 31–43 (la textele din perioada filozofică pe care le comentează acolo, de adăugat *Solilocvii* 1, 4 [9], *P.L.*, vol. XXXII, c. 874; cf. *infra*, pp. 253–254, n. 26; *De vera religione* 8 [14], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 129; 24 [45], c. 141).

efective la biserica vizibilă: toate astea, de bună seamă, ne impun să nu neglijăm importanța elementului religios în căutarea înțelepciunii.

IV

Pot să trec acum la celelalte două aspecte. Întîi, aspectul moral[76]: pentru a ajunge la înțelepciune, sufletul trebuie „să se formeze și să se ordoneze", dar este același suflet care gîndește și care acționează în viața de fiecare zi. În timp ce prin știință caută să se acordeze, să vibreze în armonie cu adevărul veșnic, este necesar ca el să smulgă din viața sa practică (*mores*) disonanțele cauzate de dominația concupiscenței și de zbuciumul viciilor[77]... Înțelepciunea pretinde o viață morală perfect virtuoasă: *summa opera danda est optimis moribus* „[Sufletul] trebuie să-și dea toată silința pentru a se atinge o comportare desăvîrșită"[78]; și, adresîndu-se tinerilor care îl ascultă, Augustin zugrăvește tabloul acestei vieți:

> Abținere de la plăcerile trupești, de la momelile pîntecului și ale gurii, de la prea multă grijă pentru trup, de la lux, de la deșarta aplecare către jocuri, de la prea mult somn și de la lenevie etc.[79]

Ar fi interesant de analizat caracterul complex al atmosferei morale astfel definite, în care se combină elemente creștine, plotiniene și chiar un maniheism remanent.

Nota creștină e afirmată limpede: proslăvirea lui Dumnezeu, o viață trăită întru credință, speranță și dragoste[80]. Dar eu sînt sensibil mai ales la culoarea antică: lepădarea de dorința necumpătată de glorie, de ambiție politică, năzuirea spre liniște sufletească[81]... Simțim aici cărui ideal de viață i se

---

[76] Vezi Eggersdorfer, *Augustin als Pädagoge*, pp. 51 și urm.; Thimme, *Augustins Entwicklung*, pp. 44–54; Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 435–437; Boyer, *Idée de vérité*, pp. 229–235; Amerio, *Il „de Musica"*, p. 10.

[77] *De ordine* 2, 19 (50–51), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1018–1019.

[78] *Id.*, 2, 20 (52), c. 1019: *Solilocvii* 1, 1 (2), *ibid.*, c. 870: *Deus qui nisi mundos verum scire noluisti* „Doamne, tu cel care ai voit ca numai cei curați cu sufletul să afle adevărul"; 1, 6 (12), c. 875; *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 20 (37), *ibid.*, c. 1327; *De vera religione* 3 (3), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 124; *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 12, *P.L.*, vol. XL, c. 14.

[79] *De ordine* 2, 8 (25), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1006–1007; cf. și examenul de conștiință din *Solilocvii* (1, 9 [16]–14 [25], *ibid.*, c. 877–883) și expunerea despre concupiscența trupească, în *De vera religione* (39 [72]–42 [79], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 154–158).

[80] *Deum colant, cogitent, quaerant, fide, spe, charitate, subnixi*... „pe Dumnezeu să-l cinstească, să-l înțeleagă, să-l caute ajutați de credință, speranță, dragoste".

[81] *Ita vivendum est ut... de honorum potestatumque ambitionibus, ab ipsius etiam laudis immodica cupiditate se abstineant... Rempublicam nolent administrare, nisi perfecti... Optent tranquillitatem* „oamenii trebuie să-și ducă viața în așa fel încît... să se abțină de la ambiția dobîndirii onorurilor și a puterii politice și chiar de la dorința necumpătată a laudei în sine... Să nu dorească să conducă statul decît după ce se vor fi desăvîrșit... să năzuiască spre liniște".

alătură Augustin, ideal pe care în alt loc îl numește *otium liberale* „răgazul folosit în scopuri demne"[82]: nu e în asta nimic care să nu se acorde cu creștinismul, care să nu poată fi preluat de el, dar acest ideal moral, oricît de ascetic ar fi, nu rezultă din propriile lui exigențe; e vorba, la Sfîntul Augustin, de o moștenire din filozofia antică.

Nu vreau însă să mai stărui, ci prefer să atrag cititorului atenția asupra unui alt punct, mult mai legat de problema pe care o discut. Mă izbește cît de puțin loc ocupă morala în speculația propriu-zis filozofică a lui Augustin. Problema morală e pusă cu foarte multă limpezime la începutul drumului spre Înțelepciune. Sfîntul Augustin se mulțumește însă să reamintească discipolilor săi importanța acestei chestiuni; nu stă să o studieze. El așază dinaintea noastră un anumit ideal moral, fără însă să-l examineze; căci acest ideal este pentru el ceva de la sine înțeles, încît se grăbește să meargă înainte. Fără îndoială că-i acordă o importanță esențială și socotește că, pentru înfăptuirea lui, e nevoie de o viață întreagă de strădanii, de luptă lăuntrică; dar asta nu-i decît o chestiune de practică, asupra căreia gîndirea n-are de ce să zăbovească îndelung. Morala rămîne exterioară culturii filozofice, care o cere fără îndoială, dar presupune într-un fel problema rezolvată.

În asta rezidă, cred, una dintre marile trăsături originale ale acestei culturi. Parcurgînd scrierile pe care ea le-a inspirat, observăm că niciodată, așa-zicînd, nu e vorba de morală[83], ci doar de metafizică, de problemele privind existența lui Dumnezeu, natura sufletului etc. Prin aceasta, Augustin se opune orientării gîndirii elenistice aproape în întregimea ei, gîndire care ajunsese să se intereseze din ce în ce mai mult numai de chestiuni privitoare la modul de comportare în viață, de problemele *practice* pe care le pune căutarea fericirii, a virtuții. Tendință pe care mediul roman n-a făcut decît s-o accentueze: cît de departe sîntem, cu Augustin, de atmosfera apăsătoare de „confesional" sau de „jurnal intim" care învăluie gîndirea unui Seneca sau a unui Marc Aureliu[84].

---

[82] *Solilocvii* 1, 9 (16), *P.L.*, vol. XXXII, c. 878: *si... tecumque omnes quos diligis concorditer*, liberali otio *frui videas*... „dacă vezi că toți cei pe care îi îndrăgești se bucură, în bună înțelegere, împreună cu tine de *răgazul folosit în scopuri nobile*..."; cf. *id.*, 1, 13 (22), c. 881: *vitam* quietem, *amicos*... „o viață *tihnită*, prieteni..." *Contra Academicos* 2, 2 (4), *ibid.*, c. 921, *otium philosophandi* „răgazul pentru a medita..." *De vera religione* 35 (65), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 151: *otium cogitationis* „răgazul pentru a cugeta".

[83] Nu e vorba, bineînțeles, decît de lucrările din „perioada filozofică". Pentru perioada ecleziastică, cf. *infra*, partea a treia, pp. 299, 310–311). În afara textelor reunite în notele precedente, n-ar mai fi de notat, cred, decît un număr de pasaje referitoare la cele patru virtuți cardinale: *De musica* 615 (49)–16 (55), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1188; *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 15 (25), *ibid.*, c. 1322; *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 31, *P.L.*, vol. XL, c. 20–21; de adăugat *id.*, qu. 33, c. 22 (despre teamă).

[84] Aș mai adăuga, însă cu restricțiile necesare: sau chiar a lui Plotin. Fără îndoială că gîndirea acestuia ar merita în bună parte elogiile pe care le aduc celei a lui Augustin: deja, în *Enneade*, scopul uman al Înțelepciunii, fericirea, e un stimulent, și nu o piedică

La el, regăsim în sfîrșit o cultură care reabilitează cercetarea metafizică și care, fără a pierde din vedere legătura acestei speculații cu viața, pășește cutezător în întîmpinarea celor mai înalte gînduri.

V

Rămîne cel de-al treilea aspect pe care-l prezintă *studium sapientiae* „studiul filozofiei": aspectul intelectual; e cel care ne interesează mai mult, deoarece definește „cultura".

Acela îl va vedea pe Dumnezeu *qui bene studet* „[cel] care studiază temeinic": acordînd partea cuvenită harului și virtuții, dobîndirea înțelepciunii rămîne totuși în chip esențial rodul unei activități de ordin rațional.

Este o activitate dublă. Mai întîi, stăpînirea adevărului dătător de fericire, definitor pentru înțelepciune, presupune dobîndirea lui. Trebuie regăsite, cucerite printr-un efort constructiv al rațiunii adevărurile ale căror natură și existență ni le sugerează credința. Acest efort este conceput de Augustin sub o formă net filozofică. El subliniază, fără îndoială, că acea cunoaștere pe care nădăjduiește s-o aibă într-o bună zi despre Dumnezeu va fi mult mai bogată decît cunoașterea rațională, despre natura căreia ne poate lămuri de pildă matematica; însă tipul cunoașterii rămîne același: aceeași certitudine, aceeași inteligibilitate[85].

Prima sarcină ce revine inteligenței o constituie deci cercetarea metafizică, dobîndirea adevărului rațional, elaborarea unei filozofii. Cadrul acestei cercetări este limpede enunțat de Augustin[86]: *de Deo, de anima*

în calea cercetării metafizice... Și totuși, Plotin rămîne, pe de altă parte, închis în atmosfera moralizatoare a filozofiei imperiale; este și el un „îndrumător de conștiință", iar scrierile lui atestă locul preponderent pe care au ajuns să-l ocupe chestiunile de morală, mai ales spre sfîrșitul vieții sale: Bréhier, „Introducere" la *Ennéades*, pp. IX–XI.

[85] Cf. de pildă: *Solilocvii* 1, 4 (10), *P.L.*, vol. XXXII, c. 874–875; în mod general, trebuie ținut cont de analiza atît de nuanțată din Gilson, *Introduction*, pp. 8–10.

[86] *De ordine* 2, 18 (47), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1017: *philosophiae disciplina... cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmet ipsos noverimus, altera ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista charior; illa nos dignos beata vita, beatos haec facit; prima est illa discentibus, ista iam doctis* „știința filozofiei... al cărei obiect de studiu este dublu, unul despre suflet, celălalt despre Dumnezeu. Primul ne face să ne cunoaștem pe noi înșine, celălalt — să cunoaștem originea noastră; primul ne este mai plăcut, al doilea — mai drag; primul ne face demni de o viață fericită, al doilea ne face fericiți; primul este pentru cei care învață, celălalt — pentru cei care au învățat"; *Solilocvii* 1, 2 (7), *ibid.*, c. 872: *Ecce oravi Dominum. — Quid ergo scire vis? — Haec ipsa omnia quae oravi. — Breviter ea collige. — Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino...* „iată în ce fel m-am rugat lui Dumnezeu. — Așadar ce dorești să știi? — Toate cele pentru care m-am rugat. — Enumeră-le pe scurt. — Doresc să-l aflu pe Dumnezeu și să știu ce este sufletul. — Nimic mai mult? — Absolut nimic..."; *id.*, 2, 1 (1), c. 885: *Deus semper idem, noverim me, noverim te!* „ Dumnezeule, tu care rămîi mereu același, aș vrea să mă cunosc pe mine, aș vrea deopotrivă să te cunosc pe tine!"

„despre Dumnezeu, despre suflet", cunoașterea lui Dumnezeu, cunoașterea sufletului; prima reprezintă scopul, cea de a doua mijlocul. În această concepție se afirmă realismul gîndirii augustiniene: la Dumnezeu, nu putem ajunge direct decît prin credință, singura realitate care ne e nemijlocit accesibilă prin rațiune este sufletul nostru; de la această realitate trebuie pornit, de ea trebuie să ne slujim pentru a ne înălța la El.

Activitatea inteligenței însă nu se oprește aici. Ne-am face o imagine prea săracă și prea aridă despre filozoful augustinian dacă ni l-am închipui mulțumit să clădească bucată cu bucată un sistem... Scopul urmărit de el, pe care se străduiește să-l atingă atît cît e posibil încă din această viață, nu e doar cunoașterea (înțeleasă în sensul unei convingeri raționale), ci posedarea lui Dumnezeu.

Ca atare, el nu se mulțumește să afle adevărul: pe măsură ce-l cunoaște, caută să se și bucure de el; printr-un efort zilnic de meditație, el se străduiește să se înalțe la contemplarea lui Dumnezeu. Nu-i nevoie aici să analizez meditația augustiniană[87], metoda ei, natura ei profundă; să arăt cum, filozofică prin demersul ei, se revarsă, cînd ajunge în punctul culminant, pe un plan mai vast, care de bună seamă trebuie numit mistic, chiar dacă e vorba de o mistică ce rămîne pronunțat intelectuală[88]. E suficient să indic locul pe care ea îl ocupă în viața spiritului, așa cum o gîndește Augustin din perspectiva lui filozofică.

Cercetare metafizică, contemplație: acestea sînt cele două sarcini pe care el le recunoaște inteligenței; ele definesc „cultura" în sensul mai general al cuvîntului. Ba chiar trebuie înțeles că nici o altă activitate a spiritului nu e legitimă: toată cultura trebuie să se dezvolte în această austeră atmosferă rațională, să fie riguros subordonată scopului urmărit; în particular, în ea nu rămîne loc pentru o activitate dezinteresată, de tip artistic de pildă[89].

---

[87] O bună analiză a ei poate fi găsită în Cayré, *Contemplation*, pp. 195–215.

[88] Nu fac decît să ating superficial o problemă dificilă: cea a caracterului mistic al contemplației augustiniene. Butler a trudit mai mult ca oricine la aprofundarea ei (*Western Mysticism*, îndeosebi pp. 31, 46, 56, 144–145). Dar poate că el l-a tras prea mult pe Augustin spre misticism: de aici, reacția lui De la Taille (*Théories Mystiques*, îndeosebi pp. 319, 320; urmat de Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 388–389) pentru care contemplația descrisă de Augustin nu-i decît o speculație filozofică, fără nimic mistic. Poate că e însă prea mult spus; de preferat mi se par observațiile mai nuanțate ale lui Watkin, *Mysticism*, și ale lui Boyer, *Contemplation d'Ostie, Augustin*, c. 1114–1124.

[89] Știu desigur că există la Sfîntul Augustin o estetică, o teorie a frumosului artistic (cf. mai recent Svoboda, *Esthétique*, pp. 25–26, 92–93, 106–107 pentru operele din perioada filozofică). Trebuie sesizat însă corect rolul pe care îl joacă: ea nu servește să întemeieze în rațiune experiența artistică, să o justifice, ci, dimpotrivă, slujește la transcenderea ei. Această estetică pitagoreică, în care frumosul își găsește temeiul în număr, servește trecerii de la artă la știință; ea anulează în ochii sufletului prestigiul falacios al senzației estetice, reducînd-o la elemente rationale. Nu insist asupra acestui punct: vom vedea curînd această doctrină în acțiune în cazul particular al muzicii (*infra*, pp. 175–176, 244–247).

Chiar așa sumară, această definire a culturii filozofice e suficientă pentru ceea ce ne preocupă aici. Pentru că nu vreau să studiez metafizica și contemplația augustiniene în ele însele, în finalitatea lor proprie. Există însă un aspect secundar al acestei doctrine asupra căruia trebuie să ne oprim. În mintea lui Augustin, cucerirea adevărului, posedarea lui nu sînt lucruri lesnicioase, nici chiar numai pe planul rațiunii. Ele cer o inteligență care, pe de o parte, să se fi supus unui anumit antrenament, iar, pe de altă parte, să fi dobîndit un anumit bagaj de cunoștințe: într-un cuvînt, această „cultură" filozofică (înțeleasă în sensul larg) presupune dobîndirea și valorificarea unei anumite „culturi" pregătitoare, a unei „culturi" în sensul restrîns al cuvîntului.

Această idee este exprimată în modul cel mai clar, și în mai multe rînduri, în *De ordine*. Ea se degajă mai ales din incidentul cu care se deschide partea a doua a cărții: pentru a patra oară[90], discuția reia tema propusă încă din prima prelegere: există în lume o ordine providențială? Pînă aici, nu s-a înaintat încă decît foarte puțin în aflarea răspunsului; e vădit că discuția bate pasul pe loc, că dialogul intră într-un impas[91]. Augustin îi lasă pe interlocutori să se încurce bine și, voind ca lecția să le fie de folos, nu se grăbește să le vină în ajutor.

În cele din urmă, ia cuvîntul: „Nu veți reuși s-o scoateți la capăt, le spune el în esență; vreți să studiați ordinea lumii fără să vă fi impus să procedați în ordine, după metoda necesară dezvoltării minții; nu se poate rezolva, fără o pregătire metafizică adecvată, o problemă ca aceea care vă preocupă; sînteți aidoma unui dascăl care ar vrea să-l învețe silabele pe un copil care nu cunoaște încă literele"[92]. Și tot restul cărții, renunțînd să ducă mai departe discuția despre Providență, se va consacra analizei acestei ordini a studiilor, a acestei culturi ce trebuie să servească drept bază elaborării unei filozofii[93]...

Augustin expusese deja această teorie, în aceeași dimineață, în cursul prelegerii precedente[94]; va mai reveni la ea în considerațiile concluzive de la sfîrșitul lucrării[95], și o va indica pe scurt și în prefața către Zenobius[96].

Această insistență arată îndeajuns importanța pe care o acordă Augustin ideii sale. Fără a-mi propune să analizez succesiv textele respective,

---

[90] *De ordine* 2, 6 (19) și urm., *P.L.*, vol. XXXII, c. 1003.

[91] *Id.*, 2, 7 (23), c. 1005.

[92] *Id.*, 2, 7 (24), c. 1006.

[93] Această interpretare a planului lucrării *De ordine* se sprijină pe rezumatul ei, oferit de însuși Augustin în *Retractări* 1, 3, 1, *P.L.*, vol. XXXII, c. 588; cf., pe de altă parte, analiza detaliată a lui Dyroff, *De ordine*.

[94] *De ordine* 2, 5 (15), *ibid.*, c. 1001.

[95] *Id.*, 2, 16 (44)–17 (46), c. 1015–1016.

[96] *Id.*, 1, 1 (2), c. 979; 1, 2 (4), c. 980.

între care de altfel există suprapuneri, voi încerca să degajez doctrina pe care o exprimă: pentru a rezolva rațional o anume problemă de metafizică[97] și, mai general, pentru a dobîndi acea știință despre suflet și despre Dumnezeu care constituie înțelepciunea[98], trebuie să te supui unei pregătiri metodice[99] și să parcurgi un întreg ciclu de studii[100].

Sfîntul Augustin are o idee foarte înaltă despre această cultură pregătitoare; nu oricui îi e dat s-o dobîndească, departe de asta; căci ea presupune aplecare către studiu, cere timp să i te consacri, libertatea de spirit și înlesnirea necesare, precum și, desigur, capacitatea intelectuală[101]. Studiul acestei „imense păduri" de materii trebuie început încă din copilărie și continuat apoi fără oprire[102]. Această cultură nu e deci făcută pentru toți, ci rezervată unui mic număr de spirite de elită...

De bună seamă că Augustin, care este deja creștin, nu putea, precum Plotin[103], să se mulțumească cu această soluție aristocratică: tuturor celor pe care această tehnică austeră îi elimină, el le reamintește că le rămîne deschisă o altă cale, care conduce și ea la mîntuire: calea credinței[104]; în lipsa științei, care nu se poate dobîndi decît prin această îndelungată

---

[97] Ca aceea a ordinii providențiale a lumii, care constituie tema propriu-zisă a lucrării *De ordine*.

[98] Această generalizare este implicit admisă de Augustin: *De ordine* 2, 5 (14), c. 1001: *talis enim eruditio... talem philosophiae militem nutrit vel etiam ducem, ut ad summum illum modum, ultra quem requirere aliquid nec possit, nec debeat, nec cupiat, qua vult evolet atque perveniat...* „căci o astfel de erudiție... îl hrănește pe un asemenea ostaș sau chiar comandant în ale filozofiei, încît să-l facă să se înalțe și să ajungă, pe ce cale alege, la acea limită supremă dincolo de care să mai ceară ceva în plus nici n-ar putea, nici nu s-ar cuveni și nici n-ar [mai] dori".

[99] *Id.*, 2, 5 (15), c. 1001. *Censeo illos disciplinis omnibus erudiendos. Aliter quippe intelligi... nullomodo possunt* „socot că aceia trebuie să studieze toate disciplinele. Altminteri, ele cu nici un chip nu pot fi înțelese..."; 2, 5 (17), c. 1002. *Si quis temere ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitionem audet irruere, pro studioso illum curiosum, pro docto credulum, pro cauto incredulum fieri* „dacă cineva se încumetă să se precipite spre cunoașterea acelor lucruri (sufletul și Dumnezeu) citind la întîmplare și fără o anumită succesiune a disciplinelor, acela devine doar un om interesat să afle în loc de unul preocupat de studiu, un credul în loc de un om învățat, unul care se îndoiește în loc de un om prevăzător..."; 2, 17 (46), c. 1016 sfîrșit: *...aut ordine illo eruditionis aut nullo modo quidquam requirendum est* „nimic și în nici un mod nu poate fi cercetat fără o anumită ordine în procesul învățării".

[100] *Ordo studiorum sapientiae* „ordinea studiilor de filozofie...": *De ordine* 2, 18 (47), c. 1017; *ordo eruditionis* „ordinea învățării": *id.*, 2, 17 (46), c. 1016 sfîrșit.

[101] *Id.*, 2, 5 (15), c. 1001–1002.

[102] *Id.*, 2, 16 (44 sfîrșit), c. 1015; 2, 17 (35), c. 1015 *...haec velut rerum immensa quaedam silva...* „ca un imens hățiș de date".

[103] Cf. *Enneade* 2, 9, 9–10; 2, 9, 14.

[104] *De ordine* 2, 5 (15–16), c. 1001 sfîrșit–1002; 2, 9 (26)–10 (29), c. 1007–1009; 2, 17 (45–46), c. 1015–1016.

înaintare a rațiunii, autoritatea e prezentă spre a arăta celor fără de învățătură drumul ce duce la Dumnezeu. Aceste suflete nu vor ajunge însă la înțelepciune decît după moarte, și printr-o transformare ce rămîne misterioasă[105]; pe pămînt, nu există decît un mijloc de a ajunge la ea, sau măcar de a te apropia de ea: înțelepciunea rațională nu se obține decît cu prețul unei uriașe culturi[106]...

[105] *Id.*, 2, 9 (26 sfîrșit), c. 1007 și îndeosebi expresia: *tamen inconcusse* credo *mox ut corpus reliquerint, eos quo bene magis minusve vixerunt, eo facilius aut difficilius liberari* „cred totuși cu tărie că [sufletele], de îndată ce își vor fi părăsit trupul, cu cît au dus pe pămînt o viață mai curată sau mai puțin curată, cu atît se eliberează de el mai ușor sau mai greu". Înțelesul cuvîntului *credo* este aici că Augustin e sigur de aceasta, dar că încă nu înțelege cum de este posibil. *De Trinitate* 14, 7 (9 sfîrșit), *P. L.*, vol. XLII, c. 1043.

[106] Cf. ultimul text citat în n. 99, precum și *De quantitate animae* 7 (12), P.L., vol. XXXII, c. 1041–1042.

CAPITOLUL AL II-LEA

Ciclul științelor

I. Cultura științifică necesară filozofului se definește prin ciclul artelor liberale. — II. Natura acestor diverse științe. — III. Și îndeosebi a științei numite *musica*, ce nu e totuna cu arta noastră muzicală. — IV. Interesul istoric al acestei distincții.

I

Cum arată deci această cultură pregătitoare de care are nevoie filozoful? Analiza noastră va cuprinde două părți: prima se va ocupa de conținutul acestei culturi[1], iar cea de a doua de foloasele ei pentru filozofie[2]. Trebuie însă să semnalez de pe acum că, în cadrul fiecăruia dintre cele două părți, mărturiile pe care urmează să le examinăm se distribuie pe două planuri: teoretic și practic; de o parte, concepția ideală pe care și-o face Augustin despre cultură; de cealaltă, realitatea, cultura pe care el a avut-o efectiv și care nu realizează acest ideal decît într-un mod mai mult sau mai puțin imperfect.

Întîi, despre conținutul acestei culturi. De notat, înainte de toate, că ea nu se înfățișează ca fiind originală. Sfîntul Augustin n-a elaborat un program nou de la început și pînă la sfîrșit; a socotit suficient să adopte în linii mari un ciclu de studii de multă vreme tradițional. Să recitim textele în care proclamă necesitatea unei formații, a unei culturi prealabile; constatăm că vorbește ca și cum în mintea auditorilor săi nu s-ar putea isca nici o îndoială asupra naturii, a conținutului acestei culturi. Îl indică în treacăt, printr-un cuvînt, ca atunci cînd cineva vorbește despre un lucru bine cunoscut.

Acest cuvînt este aproape întotdeauna *disciplinae* „discipline"[3] sau, mai precis, *disciplinae liberales* „discipline liberale"[4]. Un adjectiv, *omnes*

---

[1] Capitolele al II-lea – al IV-lea.

[2] Capitolele al V-lea – al VI-lea.

[3] *Contra Academicos* 2, 3 (8), *P.L.*, vol. XXXII, c. 923: *disciplinis necessariis* „prin disciplinele necesare..."; 2, 7 (17), c. 937: *eruditio autem disciplinarum* „cunoștințele diverselor discipline însă..."; *De ordine* 1, 7 (20), *ibid.*, c. 987: *eruditio disciplinarum* „învățătura oferită de aceste discipline..."; 1, 8 (24), c. 989: *disciplinis* „cu ajutorul disciplinelor..."; 2, 12 (35), c. 1011: *disciplinis* „cu ajutorul disciplinelor..."; 2, 16 (14), c. 1015: *disciplinarum ordinem* „ordinea însușirii disciplinelor".

[4] *De ordine* 1, 8 (24), c. 988: *eruditio disciplinarum liberalium* „cunoașterea disciplinelor liberale...". Cîteodată, în manieră ciceroniană, Augustin potențează exprimarea: *id.*, 2, 9 (26), c. 1007: *disciplinis liberalibus atque optimis* „prin disciplinele liberale și totodată de prim-rang"; 2, 13 (38), c. 1013: *studiis liberalibus disciplinisque* „prin studiile și disciplinele liberale".

„toate", *tot* „atît de multe", precizează cîteodată că nu-i vorba de a face o alegere între diversele științe, ci de a asimila ansamblul lor[5]. Am întîlnit deja acest termen: e unul dintre cei care desemnează la Cicero ciclul „artelor liberale" ce formează partea elementară a culturii înalte pe care el o recomandă pentru *doctus orator* „oratorul savant"[6].

Dar care sînt, mai precis, aceste științe? Am adunat în tabloul de mai jos listele de științe pe care ni le furnizează textele augustiniene din perioada ce ne preocupă[7]:

1 *De ordine* 2,12 (35)– 2,16 (44) și 2,18 (47)	2 *De ordine* 2,4 (13)–2,5 (14)	3 *De quantitate animae* 23 (72)	4 *Retractări* 1 (6)	5 *Confesiuni* 4,16 (30)
Grammatica „Gramatica"	*(grammatica)* („gramatica")	*(grammatica)* („gramatica")	*Grammatica* „(gramatica)"	*ars loquendi* „știința vorbirii"
Dialectica „Dialectica"	*disputationes* „dezbateri"	*vis rationandi et excogitandi* „capacitatea de a raționa și de a cugeta"	*Dialectica* „Dialectica"	*ars disserendi* „știința dezbaterii"
Rhetorica „Retorica"	*oratio* „discurs"	*eloquentia* „elocința"	*Rhetorica* „Retorica"	
	numerorum necessitates „legile numerelor"	*numerandi disciplina* „știința numărării"	*Arithmetica* „Aritmetica"	*de numeris* „despre numere"
Musica „Teoria muzicală"	*Musica* „Teoria muzicală"	*modulandi peritia* „priceperea de a cînta"	*Musica* „Teoria muzicală"	*de musicis* „despre teoriile muzicale"
Geometria „Geometria"	*Geometria* „Geometria"	*dimetiendi subtilitates* „rigorile măsurării"	*Geometria* „Geometria"	*de dimensionibus figurarum* „despre dimensiunile figurilor"
Astrologia „Astrologia"	*astrorum motus* „mișcarea astrelor"	*(astronomia)* „astronomia"		
Philosophia „Filozofia"			*Philosophia* „Filozofia"	

[5] *De ordine* 2, 5 (5), c. 1001: *disciplinis omnibus* „prin toate disciplinele..."; 2, 16 (44), c. 1015: *tot disciplinas* „atît de multe discipline..."; cf. *eodem loco* expresia echivalentă: *artes illae omnes liberales* „toate acele arte liberale" (privitor la această sinonimie dintre *disciplinae* și *artes*, cf. articolul meu *Doctrina et disciplina*, pp. 6–7).

[6] Partea întîi, p. 100, n. 16.

[7] Pentru a înlesni comparațiile, am dispus toate aceste liste în funcție de ordinea adoptată de Augustin în prima; aceasta e de fapt singura care urmează o ordine metodică. De adăugat *Contra Academicos* 1, 7 (21), *P.L.*, vol. XXXII, c. 916 (gramatică, muzică, geometrie); *Scrisoarea* 7, 2 (4), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 69 (geometrie, muzică, aritmetică); dar acestea nu sînt decît exemple de *disciplinae*, nu liste exhaustive.

Precizez pe scurt locul în context al acestor cinci mărturii: prima listă este scoasă din celebra expunere din *De ordine*, unde Augustin prezintă rațiunea „construind", oarecum printr-o dezvoltare logică a activității sale, ciclul studiilor necesare[8].

Dar aceeași *De ordine* — lucrul n-a fost încă semnalat — cuprinde și o altă listă a științelor. Am extras-o dintr-un pasaj din a treia *disputatio*, unde Sfîntul Augustin caută să arate că răul, în ciuda urîțeniei sale intrinseci, poate să contribuie la frumusețea universului considerat în ansamblu[9]. Pentru asta, a luat mai întîi exemple din viața socială[10]; viața intelectuală îi furnizează curînd exemple mai bune: rînd pe rînd, Augustin se oprește la diversele „științe", cerîndu-le mărturii despre „ordine": studiul poeților arată că cele mai urîte greșeli de gramatică, solecisme și barbarisme, pot să devină „licențe poetice", surse ale celor mai frumoase efecte. Acest exemplu este împrumutat din *disciplina grammaticae* „știința gramaticii". Augustin trece apoi la arta oratorică; aceasta îi oferă o mărturie analogă, și, pe rînd, toate științele sînt folosite în acest fel...

Lista a treia e scoasă dintr-un cunoscut pasaj din *De quantitate animae* privitor la cele șapte grade ale sufletului[11]: al treilea grad de dezvoltare a acestuia este *ars*. În conformitate cu categoriile antice[12], această noțiune cuprinde deopotrivă activitățile materiale și sociale[13] și activitatea propriu-zis intelectuală. Dacă adunăm indicațiile privitoare la aceasta din urmă, găsim menționate întîi artele frumoase[14]; apoi vedem desfășurată din nou lista de *disciplinae*: limbile, cărțile, poeții și autorii dramatici[15]; toate aceste materii

---

[8] *P.L.*, vol. XXXII, c. 1011–1015 și 1017. Cf. *supra*, pp. 160–162. Alfaric îi face o excelentă analiză, *Évolution intellectuelle*, pp. 442–448.

[9] *P.L.*, vol. XXXII, c. 1000–1001.

[10] Meseriile josnice, precum acelea de călău sau de prostituată, sînt necesare ordinii sociale: *De ordine* 2, 4 (12), c. 1000.

[11] *P.L.*, vol. XXXII, c. 1075. Pentru o analiză completă a acestui text, cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 471–475; Cayré, *Contemplation augustinienne*, pp. 66–71; Gilson, *Introduction*, pp. 150–154.

[12] Cf. *infra*, p. 176.

[13] *...tot artes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula; ...officiorum, potestatum, honorum dignitatumque ordines, sive in familiis, sive domi militiaeque, in republica sive in profanis, sive in sacris apparatibus* „...atît de multe cunoștințe ale meșteșugarilor, cultivarea ogoarelor, construirea de orașe, tot soiul de minunății de clădiri și de construcții mărețe... serii ale îndatoririlor, ale treptelor puterii, ale onorurilor și ale demnităților, fie că e vorba de activități în familie, în timp de pace sau de război, fie în stat, în organizarea unor spectacole profane sau sacre".

[14] *...inventiones tot signorum in gestu, in cuiusmodi sono, in picturis atque figmentis* „descoperirea atîtor indicii în gestul sau vorba cuiva, în picturi și sculpturi" (: dans, artă muzicală, pictură și sculptură).

[15] *...Inventiones tot signorum in litteris, in verbis...; tot gentium linguas...; tantum librorum numerum...; carminum varietates ludendi ac iocandi causa milleformes simulationes* „dezvăluirea atîtor sensuri în scrieri, în limbi... limbile atîtor neamuri... o mulțime atît de mare de cărți... diverse feluri de poezie pentru spectacol și joc... reproduceri sub mii de aspecte..." (: teatrul?).

alcătuiesc, o știm, domeniul numit *grammatica*; mai departe, sînt evocate, în termeni pe care afabulația retorică nu-i împiedică să fie clari, dialectica, retorica și, în fine, științele matematice[16].

Retractările[17] ne transmit lista unui număr de tratate științifice pe care Augustin avusese de gînd să le scrie și chiar le și începuse la Mediolanum în primele luni ale anului 387[18].

În sfîrșit, ultima listă e preluată din *Confesiuni*[19], unde sînt enumerate manualele de arte liberale despre care Augustin spune că le-a studiat în tinerețe[20].

Tabloul de mai sus scoate în evidență paralelismul dintre cele cinci liste. Ele totuși nu coincid în întregime. Cum am putea scoate, comparîndu-le, o ipoteză verosimilă privind lista-tip a științelor care trebuiau să constituie, în concepția lui Augustin, „cultura științifică" a filozofului?

Putem lăsa provizoriu deoparte ultimele două liste, care privesc „practica", nu „teoria" culturii augustiniene. Dintre cele care au mai rămas, prima ne reține înainte de toate atenția; căci e singura care provine dintr-o expunere teoretică, în care Augustin a vrut să epuizeze conținutul culturii[21]; celelalte două reprezintă, fiecare, cîte *o* listă de științe, nu *lista* științelor.

Dacă deci lacunele din ultimele două liste nu au importanță, putem în schimb să ne mirăm constatînd o lipsă în prima. În timp ce celelalte liste menționează explicit aritmetica, expunerea teoretică din *De ordine* nu o menționează ca pe o știință de sine stătătoare. Dar această omisiune este doar aparentă. Nu încape îndoială că Augustin înțelege să includă aritmetica în ciclul său de studii: aritmetica elementară, baza artei de a calcula, face parte din acea educație primară pe care Sfîntul Augustin, pe urmele lui Varro, o plasează sub numele de *litteratio* în domeniul numit *grammatica*[22].

Mai cu seamă însă studiul științei numerelor este implicat în studierea celorlalte științe matematice; în legătură cu fiecare dintre ele, Augustin evi-

---

[16] Am socotit că am dreptul să recunosc în expresia finală astronomia (după evocarea aritmeticii, a muzicii și a geometriei): *praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniecturam* „supoziție asupra celor trecute și viitoare pe baza celor prezente".

[17] *P.L.*, vol. XXXII, c. 591. Existența lor e dublată de cea din *Indiculum*-ul lui Possidius, 10[1], 3–5 (Wilmart, p. 175).

[18] Vom avea prilejul să vorbim despre aceste *Disciplinarum libri* (cf. *infra*, pp. 200–201) și să studiem ceea ce ni s-a transmis despre ele (Apendice, nota C, pp. 454 și urm.).

[19] P. 87 Lab.

[20] Data este greu de precizat, căci, după cum se știe, relatarea din *Confesiuni* nu urmează întotdeauna ordinea cronologică. Sfîntul Augustin își menționează lecturile după ce a vorbit de întîlnirea sa cu *Categoriile* lui Aristotel (*annos natus ferme viginti* „la aproape douăzeci de ani" ne trimite la sfîrșitul verii sau începutul toamnei lui 374). Probabil că acest studiu despre artele liberale aparține aproximativ aceleiași perioade: îl putem situa în „perioada autodidactă", în care Augustin, tînăr profesor, își completează cultura și, sub influența lui *Hortensius*, începe să-i dea o orientare filozofică.

[21] *De ordine* 2, 16 (44), c. 1015.

[22] *Id.*, 2, 13 (35), c. 1012.

denţiază pregnant că studiul lor ajunge să dezvăluie în domeniile respective atotputernicia numărului[23], iar în particular privitor la *musica* subliniază că ea trebuie să formeze obiectul unui studiu deosebit[24]. Departe de a neglija aritmetica, expozeul din *De ordine* îi rezervă un loc de frunte[25]. Absenţa numelui ei din lista ştiinţelor ridică fără îndoială o problemă[26], dar nu e vorba decît de repartiţia materiilor între diverse rubrici; privitor la natura acestor materii, concordanţa dintre cele trei liste este perfectă.

Putem deci conchide: ciclul ştiinţelor ce constituie fundamentul culturii cuprinde, în viziunea lui Augustin, gramatica, dialectica, retorica; apoi aritmetica, teoria muzicală, geometria, astronomia; în sfîrşit, filozofia.

II

Prezenţa acesteia din urmă ar putea să ne mire. Am văzut că pentru Augustin filozofia, definită prin celebra formulă *de anima, de Deo,* se identifică cu idealul, cu scopul căruia trebuie să i se consacre viaţa spiritului. Nu-i atunci o contradicţie includerea ei în ciclul de studii pregătitoare necesare... filozofului?

Scurta însemnare, la drept vorbind destul de confuză, consacrată în *De ordine* acestei discipline sugerează o soluţie. Se pare că aici sînt deosebite

---

[23] *Id.*, 2, 14 (41), c. 1014: *in hoc igitur quarto gradu (: musica) sive in rythmis, sive in ipsa modulatione intelligebat regnare numeros, totumque perficere* „se considera că pe această a patra treaptă (: muzica) fie prin ritmuri, fie prin intonaţie domină numerele şi că ele realizează totul...“; 2, 15 (43), c. 1014: *in his igitur omnibus disciplinis (: geometria et astrologia) occurebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant* „prin urmare, în toate aceste discipline (: geometrie şi astrologie) toate i se înfăţişau a fi constituite din numere, care totuşi se manifestau într-un mod mai evident în acele dimensiuni...“.

[24] *Id.*, 2, 14 (41), c. 1014, urmarea textului citat în nota precedentă: ...*inspexit diligentissime cuiusmodi essent (numeri); reperiebat divinos et sempiternos*... „...a cercetat cu foarte multă sîrguinţă în ce constă esenţa (numerelor); ajungea la concluzia că ele sînt divine şi eterne“. Cf., în acelaşi sens ca mine, Dyroff, *De ordine*, pp. 40–41.

[25] Cunoaşterea numărului şi a proprietăţilor sale (adevăr, incomutabilitate, eternitate) apare drept rodul esenţial al studiului ştiinţelor: *id.*, 2, 15 (43), c. 1014–1015; cf. 2, 18 (47), c. 1017. Există în *De ordine* un veritabil „pitagorism“: cf. la sfîrşit elogiul lui Pitagora: 2, 20 (53–54), c. 1020; *Retractări* 1, 3 (3), *ibid.*, c. 589; cf. Vélez, *Numero Agustiniano*; Schmitt, *Mathematik.*

[26] Soluţia îmi pare a fi următoarea: vom vedea (p. 188, n. 44) că lista medievală care fixează la *şapte* numărul artelor liberale era stabilită încă din secolul I î.Cr. Introducerea în acest ciclu a filozofiei este, la un filozof ca Augustin, o anomalie datorată unei concepţii originale (cf. p. 168). Ea ridică numărul total la opt; pentru regăsirea septenarului mistic, s-a impus necesitatea de a contopi în trei cele patru ştiinţe matematice (cf. deja înaintea sa Philon sau Lactanţiu, poate şi Anatolios, p. 187). Voi arăta (pp. 193–194) cît de elastică devenise noţiunea de arte liberale în epoca romană; supravieţuia însă ideea că ele trebuiau să fie şapte, de aceea se întîlnesc anumite liste aberante care fac o alegere arbitrară în masa ştiinţelor admise printre artele liberale, astfel încît să nu păstreze decît şapte dintre ele (lista lui Victorinus şi cea a scoliastului Dionysios, p. 193, n. 66).

două filozofii: o filozofie superioară, aceea al cărei cadru tocmai l-am reamintit[27]; edificarea ei cade în sarcina adevăratului filozof, iar desăvîrșirea ei se identifică cu înțelepciunea; înainte însă de a putea ajunge aici, el trebuie să asimileze mai întîi o altă filozofie, cu un caracter mai simplu și care s-ar situa în mod cît se poate de firesc în urma matematicilor în cultura pregătitoare destinată discipolului a cărui educație se încheie cu ea[28].

Aceasta ar fi consacrată unei prime inițieri în vocabularul și problematica filozofiei, prin ea tînărul ar dobîndi cunoștințe despre principalele opinii susținute de diferite școli și ar începe să învețe să le discute[29]...

Ipoteza e satisfăcătoare, dar mă tem să nu atribuim textului invocat mai mult decît conține de fapt. Cînd expunem gîndirea lui Augustin, atît de fluidă, de nuanțată, trebuie să ne ferim întotdeauna de un exces de rigoare, de delimitări tranșante. Trebuie să înțelegem că, în gîndirea lui, distincția dintre studiile pregătitoare și cele proprii filozofului format e mult mai puțin netă, mai puțin accentuată...

Noțiunea de cultură, distincția dintre cultura pregătitoare și cultura în sens general sînt, am mai spus-o, instrumente de gîndire cu totul moderne; ele ne folosesc în analiză, dar nu trebuie să le proiectăm într-o doctrină care nu s-a slujit de ele.

În realitate, trecerea de la unul din aceste aspecte la celălalt se face la Augustin pe nesimțite: pentru el, viața filozofului nu se împarte în două perioade bine delimitate — una de formare, cealaltă de exercitare deplină. Ea i se înfățișează, dimpotrivă, ca o dezvoltare continuă și progresivă a rațiunii. De la trezirea acesteia, în clipa cînd copilul descoperă posibilitățile limbajului, pînă la iluminarea supremă, cînd sufletul își împlinește scopul în cunoașterea lui Dumnezeu, nu-i decît o singură mare mișcare, o creștere neîntreruptă, a cărei unitate este neîndoielnică[30]. Să nu căutăm deci să precizăm prea mult o limită nedecisă între cele două zone ale filozofiei[31]; să conchidem doar că filozofia se inserează și ea în cultura pregătitoare, constituind însă încoronarea acesteia și trecînd cu mult dincolo de ea.

Să ne ocupăm acum de celelalte științe. Aș vrea să precizez în cîteva cuvinte cum și-o reprezintă Augustin pe fiecare dintre ele[32]. Cunoaștem deja

---

[27] *De ordine* 2, 18 (47), c. 1017.

[28] *Id.*, 2, 16 (44), c. 1015.

[29] De această filozofie pregătitoare trebuie legate cercetările pe care le atestă *Dialogurile* filozofice (problema fericirii, a Înțelepciunii pe de o parte, a Adevărului și scepticismului pe de alta) și care nu se pot asocia categoriei *de anima*.

[30] Acest caracter e evidențiat cu pregnanță de-a lungul întregii expuneri din *De ordine* 2, 12 (35) și urm., c. 1011 și urm.

[31] Căci pînă la urmă, dacă vrem, și *de anima* este o pregătire, un studiu preliminar: cf. *id.*, 2, 18 (47), c. 1017 (*duplex quaestio, una de anima, altera de Deo* „o dublă cercetare, una despre suflet, cealaltă despre Dumnezeu...") ...*Prima est illa* discentibus, *ista iam doctis* „prima revine celor care încă învață, a doua celor care deja au învățat".

[32] Folosesc îndeosebi scurtele însemnări consacrate fiecăreia din ele în expunerea teoretică din *De ordine*.

gramatica și retorica, științe ce constituiau cadrul normal al culturii literare clasice. Să ne mulțumim pentru moment să constatăm prezența lor în programul culturii prescrise filozofului.

Aș insista mai mult asupra noțiunii destul de complexe de *dialectica*; aici, ca și în multe alte locuri, gîndirea lui Augustin se vădește tributară filozofiei elenistice[33]; ceea ce el numește *dialectica* prezintă două aspecte[34]:

a) conform accepției stoice[35], ea este studiul metodei folosite în știință; adică, dat fiind că știința are caracter rațional, studiul legilor ce reglează demersurile rațiunii, într-un cuvînt logica[36];

b) dar este de asemenea, ca la Aristotel, știința, de astă dată nu teoretică, ci practică, a dezbaterii; arta de a convinge sau de a birui un adversar[37].

Științele matematice sînt mai ușor de definit: aritmetica e, potrivit concepției îndeobște admise în Antichitate, studiul teoretic al proprietăților numărului[38]. Spre deosebire de concepția noastră modernă, ea nu cuprinde ceea ce grecii numeau λογιστική, practică a calculului, rezolvare de „probleme"[39].

---

[33] Despre tendințele sincretice ale logicii elenistice, cf. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, I, pp. 578 și urm.

[34] Distincția e net indicată într-o lucrare ținînd de controversa donatistă, *Contra Cresconium* 1, 15 (19), *P.L.*, vol. XLIII, c. 457.

[35] Prantl, *op. cit.*, I, p. 535: termenul λογική în sensul modern aparține limbii comentatorilor lui Aristotel începînd de la Andronicos din Rhodos.

[36] *De ordine* 2, 13 (38), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1013 și îndeosebi: *quando ergo transiret (ratio) ad alia fabricanda nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret, proderetque ipsam disciplinam disciplinarum quam dialecticam vocant?* „așadar, cum ar putea (rațiunea) să treacă să creeze alte lucruri dacă în prealabil ea însăși nu și-ar deosebi, consemna și ordona propriile procedee și instrumente și nu ar construi acea știință a științelor numită dialectică?" Cf. și *Contra Cresconium* 1, 20 (25), *P.L.*, vol. XLIII, c. 459.

[37] *Contra Cresconium* 1, 13 (16), *P.L.*, vol. XLIII, c. 455: *quid est enim aliud dialectica quam peritia disputandi?* „căci ce altceva este dialectica decît priceperea de a discuta o problemă?", *ibid.*, 2, 2 (3), c. 469 etc. ...

Cf. și celebra definiție cu care se deschide *De dialectica* 1, *P.L.*, vol. XXXII, c. 1309: *dialectica est bene disputandi scientia* „dialectica este știința de a dezbate în mod corect o problemă". Desigur că autenticitatea acestui text nu e absolut certă (cf. Apendice, pp. 460–462), dar o definiție analogă se degajă implicit din multe alte pasaje din Augustin: de pildă, *Solilocvii* 2, 11 (19), *ibid.*, c. 893 sfîrșit: *non nego vim peritiamque definiendi... disputatoriae arti tribui* „nu neg capacitatea și priceperea mea de a defini... le-am atribuit dialecticii".

[38] Cf. textele citate *supra*, pp. 166–167.

[39] Distincția e într-adevăr clasică între ἀριθμητική, știință teoretică a numărului, și λογιστική, practică a calculului: vezi de exemplu Gow, *History of Greek Mathematics*, p. 22; Cantor, *Vorlesungen*, 1², p. 145; Rey, *Jeunesse de la science grecque*, p. 214. Se numără printre particularitățile lui Platon reunirea celor două într-un același corp (cf. *Republica* 521c–526c): Robin, *Pensée grecque*, p. 235.

Geometria se definește drept studiul figurilor ideale[40]; ea cuprinde deopotrivă geometria plană și geometria în spațiu (stereometria).

Astronomia studiază legile mișcării astrelor[41]; ea are un caracter strict matematic, opunîndu-se prin asta cosmologiei, care e legată de φυσική, adică de filozofie[42]. Este o știință experimentală, pur cantitativă, care, prin intermediul combinărilor — împrumutate din geometrie — ale mișcărilor circulare simple, caută să explice mișcarea aparentă a corpurilor cerești, fără să se pronunțe în privința esenței lor. Ceva din această distincție a rămas în învățămîntul nostru științific, sub forma opoziției dintre astronomia matematică și astronomia fizică. Faptul că Sfîntul Augustin desemnează această știință prin cuvîntul *astrologia* nu trebuie să ne mire: în latină, ca și în greacă, *astronomia* și *astrologia* erau termeni interschimbabili, fiecare din ei putînd să desemneze atît autentica „astronomie", cît și superstițioasa „astrologie"[43].

Incertitudinea vocabularului ne sugerează, de altfel, o observație interesantă[44]: mă tem că anticii nu făceau o distincție mai clară între astronomie și astrologie decît între denumirile lor. Nu diferențiau atît de net ca noi cele două aspecte; pentru ei, exista o știință a mișcărilor cerești și două moduri de a o practica: unii se mulțumeau cu o analiză matematică a cărei cunoaștere își era sieși scop: pentru alții, aceasta nu reprezenta decît baza pe care se putea dezvolta divinația. În particular, în textele Sfîntului Augustin relative la astronomie, se simte un fel de stînjeneală care traduce, dacă nu mă înșel, temerea permanentă că cititorul ar putea să confunde știința matematică cu utilizarea ei superstițioasă[45].

III

N-am vorbit pînă aici de *musica*, pentru definirea căreia mi se pare necesar un studiu mai aprofundat. Ar fi un foarte grav contrasens traducerea

---

[40] Sfîntul Augustin se încadrează cît se poate de clar în tradiția platoniciană cînd insistă asupra caracterului ideal, nonmaterial al figurilor geometrice: cf. mai recent Diès, „Introducere" la *Republica*, p. LXXXII (și bibliografia, *ibid.*, n. 1). Cf. Licentius, *Carmen ad Augustinum* (ap. Augustin, *Scrisoarea* 26, 3, *P.L.*, vol.XXXIII, c. 104), v. 11: *figurarum positas sine pulvere formas* „formele figurilor privite în sine, în afara materiei".

[41] *De ordine* 2, 15 (42), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1014.

[42] Duhem a făcut istoria acestei distincții: *Système du monde*, 2, pp. 59 și urm.; cf. p. 61, n. 1, trimiterea la lucrările anterioare cărții sale.

[43] Cf. cele două cuvinte ap. *Thesaurus linguae latinae* 2, 965–966 și 968; și *P.W.*, 2, c. 1802 și 1829; privitor la curioasa istorie a rivalității lor, vezi Rey, *Jeunesse de la science grecque*, pp. 401–404.

[44] Nu sînt, bineînțeles, primul care o face: cf. Rey, *op. cit.*, p. 404.

[45] Cf. textul citat adineauri în n. 41 (astrologia) *magnum religiosis argumentum, tormentumque curiosis* „pentru cei credincioși, un sprijin puternic, pentru cei doar curioși, o sursă de chin"; *De doctrina christiana* 2, 29 (46), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 57. Cf. de Vreese, *Augustinus en de Astrologie.*

latinescului *musica* prin cuvîntul „muzică" în sensul pe care-l are astăzi[46]. Ce este de fapt pentru noi muzica? O activitate artistică, estetică[47]. Or, pentru Augustin, *musica* e o știință matematică în rînd cu aritmetica sau cu geometria. Avem aici un fapt curios, asupra căruia merită să reflectăm.

Neîndoielnic, Antichitatea cunoștea muzica în sensul actual; în toate epocile, au existat amatori cărora le făcea plăcere cîntatul cu vocea și cu instrumentele. Augustin, în particular, a cunoscut muzicieni la fel de fanatici ca ai noștri, pentru care

„fericirea constă în cîntecul vocal, cîntatul cu instrumentele de coarde sau de suflat; și (care) se mîhnesc dacă el le lipsește, iar, de cum îl aud, îi cuprinde bucuria"[48].

Mai mult, Augustin are el însuși o experiență muzicală în sensul modern al cuvîntului. O sensibilitate fremătătoare cum era a sa nu putea să rămînă insensibilă la puterea emotivă a muzicii.

Să ne amintim de acea frumoasă pagină din *Confesiuni*, în care evocă lacrimile pe care i le smulgeau cîntările liturgice la începutul vieții sale creștinești, și unde mărturisește că această muzică păstrează încă pentru el o puternică seducție[49]. Vorbește cu emoție despre melodiile „dulcilor cantilene"[50], așezîndu-le pe același plan cu strălucirea luminii, cu mireasma

---

[46] Contrasensul a fost, din păcate, făcut: pe el se sprijină simpatica și inutila cărticică a lui Huré, *Saint Augustin musicien*. Cu toate că *De musica* n-a dus niciodată lipsă de cititori, abia în 1929 a fost recunoscută semnificația exactă a acestui termen, în cele două lucrări paralele, a lui Edelstein, *Musikanschauung Augustins*, pp. 69–81, și a lui Amerio, *Il „De musica" di Sant' Agostino*, pp. 52–63. Ambii autori au sesizat bine sensul cuvîntului, dar n-au știut, după părerea mea, să releve interesul istoric al acestei noțiuni atît de curioase; a se vedea și Pietzsch, *Klassifikation der Musik*, p. 4, n. 2, și neîndoielnic, *Musik im Bildungsideal*, pe care eu n-am putut-o consulta.

[47] Fără îndoială, concepția antică a găsit multă vreme ecou la filozofii sau teoreticienii moderni (cf. Laloy, *Aristoxène*, p. 46), dar e vorba de rămășițe formale care dovedesc doar lipsa de cultură muzicală a unor Leibniz sau Kant. Încă și azi mai auzim cîteodată repetat „că există o conexiune intimă și tainică între muzică și matematică". Aceasta e însă o idee ce nu se sprijină pe nimic: cf. remarcile spirituale făcute pe această temă de Koechlin, ap. *Revue musicale*, mai 1931, pp. 421–439.

[48] *De libero arbitrio* 2, 13 (35), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1260: *multi beatam vitam in cantu vocum et nervorum et tibiarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros iudicant; cum autem adsunt, efferuntur laetitia* „mulți oameni își construiesc o viață fericită făcînd apel la cîntecul vocilor și al coardelor și al flautelor și, cînd sînt lipsiți de ele, se consideră nefericiți, iar, atunci cînd au parte de ele, sînt cuprinși de bucurie". Cf. *De magistro* 1 (1), *ibid.*, c. 1195.

[49] *Confesiuni* 10, 33 (49–50), pp. 277–278 Lab. Cf. pentru sentimentul melodiei, *id.*, 11, 28 (38), p. 324: *dicturus sum canticum quod novi* „am să cînt o melodie pe care o cunosc"...; *De Trinitate* 15, 7 (13), *P.L.*, vol. XLII, c. 1067; *Enarratio in Psalmum* 32, 2 (8), *P.L.*, vol. XXXVI, c. 283; *Scrisoarea* 138, 1 (5), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 527.

[50] *Confesiuni* 10, 6 (8), p. 245 Lab.: *non dulces melodias cantilenarum omnimodarum* „nici dulcile melodii ale cantilenelor cu intonații de tot felul..." Cf. *id.*, 10, 33 (50), p. 277 Lab.: *melos omne cantilenarum suavium* „orice melodie a acestor armonioase cantilene". În alt loc, muzica îi servește ca termen de comparație pentru a evoca suavitatea experienței mistice: *Enarratio in Psalmum* 41, 9, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 470.

florilor,... „roade pămîntești" ce înlănțuie inima omului și cărora trebuie să știi să le preferi iubirea divină.

Dar nu această muzică a noastră, pe care el o cunoaște atît de bine, o recomandă Augustin discipolilor săi și nu ei îi face loc în cultura sa filozofică. *Musica* e cu totul altceva[51].

Ce e ea? Augustin vine în întîmpinarea curiozității noastre: el se explică în această chestiune, nu numai în scurta însemnare din *De ordine*[52], ci și, ba chiar mai pe larg, în prima parte din *De musica lib. I*, consacrată definirii acestui termen[53]. Sfîntul Augustin reia aici o veche definiție, pe care a găsit-o, pare-se, la Varro[54]: *musica est scientia bene modulandi* „muzica este știința intonației corecte"; el explică rînd pe rînd sensurile celor trei cuvinte — *modulari* „a intona..."[55] *bene modulari* „a intona corect..."[56], *scientia* „știința..."[57]; se oprește mai pe larg asupra acestui din urmă punct, și tocmai asta ne interesează.

Să cercetăm dar, zice Augustin către discipolul său, de ce în definiția noastră figurează noțiunea de *scientia*... Iată, să ascultăm o privighetoare cum cîntă primăvara; evident că ea „intonează / modulează bine" (*videatur bene modulari*), deoarece cîntecul ei e armonios și plăcut (: *modulari*), precum și potrivit cu atmosfera de primăvară (: *bene* modulari). Cu toate acestea, va spune oare cineva că privighetoarea stăpînește această *disciplina liberalis* care este *musica*? Discipolul răspunde: Nu!...[58]

După ce a exclus pasărea cîntătoare, Augustin îi exclude din *musica* și pe oamenii care cîntă din instinct, precum pasărea, fără a cunoaște legile științifice ale artei lor. Tot așa și pe oamenii care ascultă muzica în același

---

[51] Cînd vorbește de muzica artistică, Sfîntul Augustin nu folosește niciodată cuvîntul *musica*, rareori adjectivul *musicus* (ex. *De musica* 1, 5 [7], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1087; *De magistro* 1, 1, *ibid.*, c. 1195); preferă să folosească verbul *cantare* și derivatele sale *cantus, canticum, cantilena*. Textul din *Scrisoarea* 166, 5 (13), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 726 (*musica id est scientia* sensusve *bene modulandi* „muzica, adică știința *sau priceperea* de a intona în mod corect") nu face excepție decît în aparență: el se mărginește să reproducă o veche și banală definiție (cf. textele citate *infra*, p. 179, n. 94).

[52] *De ordine* 2, 14 (40), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1013–1014.

[53] *De musica* 1, 2 (2)–6 (12), *ibid.*, c. 1083–1090.

[54] Cf. Edelstein, *Musikanschauung*, p. 69, n. 5 (pe urmele lui E. Holzer, *Varroniana*, Progr. Ulm, 1890); Svoboda, *Esthétique*, p. 67.

[55] *De musica* 1, 2 (2–3), c. 1083–1084: Edelstein, *Musikanschauung*, pp 69–72: Amerio, *Il „De musica"*, pp. 53–54. *Modulari*: o mișcare regulată care n-are alt scop decît propria-i perfecțiune.

[56] *De musica* 1, 3 (4), c. 1085; Edelstein, pp. 72–75; Amerio, p. 55. *Bene*: potrivit circumstanțelor. Cred cu Edelstein, împotriva lui Amerio, că e vorba mai curînd de expresie decît de morală.

[57] *De musica* 1, 4 (5)–6 (12), c. 1085–1090; Edelstein, pp. 75–91; Amerio, pp. 55–63.

[58] *De musica* 1, 4 (5), c. 1085.

fel instinctiv, iar Augustin îl așază în mod expres în această categorie pe amator, în sensul modern al cuvîntului, care gustă muzica fără un gînd secund, doar de dragul odihnei sau al distracției pe care ea i le dăruie[59].

Mai mult chiar, el îi asemuiește cu animalul, excluzîndu-i o dată cu acesta din *musica* pe virtuozi, pe cîntăreții din flaut sau din liră, a căror artă, bazată pe imitație, memorie, pe dispozițiile naturale ale simțurilor, nu-i decît o formă inferioară de activitate, de tipul celei de care e capabil un animal ca papagalul[60].

La urmă, se argumentează că nici chiar actorul liric nu este neapărat un muzician, deoarece, atunci cînd cîntă pentru glorie și cîștig, el își coboară arta la nivelul acestui scop interesat[61].

Mai clar nici că se poate: *musica* nu e arta pe care o cunoaștem noi, ci este o *scientia*, un mănunchi organizat de cunoștințe raționale[62]. Cu un cuvînt, Augustin își definește obiectul; este ceea ce noi numim teoria muzicală, cunoașterea abstractă a legilor ce guvernează melodia. Conform unei diviziuni clasice, ea cuprinde două părți[63]: *ritmica* și *armonica*, ceea ce fizicienii noștri numesc *acustică*[64], adică teoria intervalelor și a modurilor...

Trebuie insistat asupra caracterului singular al acestei prezentări: repet, Sfîntul Augustin cunoaște muzica noastră estetică; el a exclus-o însă din *musica* în persoana diletantului și a virtuozului. Cel mult, consimte să admită[65] că spirite alese, *magni viri*, pot împărtăși plăcerea pe care o află în

---

59 *Id.*, *ibid.*, c. 1085–1086.

60 *Id.*, 1, 3 (6)–5 (10), c. 1086–1089.

61 *Id.*, 1, 6 (11–12), 1089–1090. Sfîntul Augustin își întemeiază demonstrația pe axioma *multo esse praestantius, id propter quod aliquid facimus quam idipsum quod facimus* „cu mult mai de preț este scopul de dragul căruia facem ceva decît lucrul însuși pe care îl facem" (*loc. cit.*, § 12 început).

62 Privitor la această accepție a cuvîntului *scientia*, cf. Apendice, pp. 447–448, art. *Scientia*, § 1.

63 *Id.*, 1, 4 (5), *ibid.*, c. 1085: este vorba de cîntăreți fără cultură, care, întrebați despre cîntatul lor spontan, nu pot să explice *de ipsis numeris, vel de intervallis acutarum gravi-umque vocum* „despre ritmurile ca atare sau despre intervalele dintre tonurile acute și cele grave". Aceasta nu e decît o scurtă aluzie aruncată în treacăt, dar e lesne de sesizat în ea împărțirea clasică căreia altminteri Augustin i-a subordonat compoziția tratatului *De musica*. Cf. *infra*, p. 224.

64 Cuvîntul e modern. A fost creat de Sauveur în 1700 (Fuchs, ap. Brunot, *Histoire de la langue française*, 4, 1, 2, p. 540); termenul antic ar fi ἁρμονική sau κανονική.

65 *De musica* 1, 4 (5), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1086: discipolul obiectează că „aproape întregului neam omenesc" îi place muzica sensibilă. *Non est quod putas*, replică Sfîntul Augustin, *nam magni viri etsi musicam* nesciunt, *aut congruere plebi volunt... aut post magnas curas relaxandi ac reparandi animi gratia* moderatissime *ab iis aliquid voluptatis assumitur*. Quam interdum sic capere modestissimum est; ab ea vero capi vel interdum, turpe atque indecorum est „Lucrurile nu stau așa cum crezi, căci spiritele elevate, chiar dacă *nu cunosc* știința muzicii, fie că vor să fie de acord cu plăcerile plebei... fie că, după o perioadă de eforturi stresante, pentru a se relaxa și a-și reface buna dispoziție *într-o măsură foarte limitată*, găsesc în ea oarecare plăcere. *A face apel la ea cînd și cînd denotă o atitudine foarte moderată; dar a te lăsa atras de ea, fie și numai uneori, este un lucru blamabil și nelalocul său*".

muzică gloata ignorantă, de exemplu pentru a se odihni după o mare oboseală; dar nu e vorba aici decît de o concesie pe care are grijă s-o așeze între limite stricte, și bineînțeles aceasta ne lasă în afara științei muzicii (*musica*).

Această doctrină este elaborată, se vede, pentru a face demnă *musica* să intre într-o formă elevată a culturii. Problema e ca *musica* să fie demnă de a figura printre *disciplinae liberales*; cînd, prin această noțiune de știință, ea își află o rezolvare fericită, discipolul exclamă cu satisfacție: „mi-e limpede de-acum, în această disciplină nu mai e nimic trivial și inferior"[66]... Această idee a revenit întruna în cursul expunerii: se simte că există ceva vulgar în materia muzicală, problema e de a o înnobila[67].

În măsura în care aspiră să intre într-o cultură filozofică, *musica* trebuie să se lepede de tot ceea ce pentru noi alcătuiește esența ei, de tot caracterul „artistic"; ea trebuie să se reducă la propria-i teorie. În acest dispreț față de muzica sensibilă converg mai multe elemente pe care nu-i lipsit de interes să le analizăm. În el, așa cum e exprimat în textele augustiniene din „perioada filozofică", nu se deslușește limpede ecoul exigențelor ascetice ale creștinismului[68]. Eu văd în el în esență manifestarea unor idei și prejudecăți antice...

Primo: în societatea romană, oricît de mare va fi fost pasiunea anumitor cercuri pentru arta muzicală, practica acestei arte a rămas totdeauna în principiu[69] străină culturii normale a claselor superioare. Muzica în sens modern era practicată mai ales de oameni aparținînd celor mai desconsiderate profesii; era înainte de toate arta histrionului și de asemenea a curtezanei,

---

66 *Id.*, 1, 6 (12), c. 1090. *Quam ob rem explica iam, si placet, tantam istam, quae iam vilis mihi videri non potest, disciplinam* „lămurește-mi deci, dacă vrei, ce este cu această disciplină atît de importantă, care mie, unuia, deja de pe acum nu se poate să îmi apară lipsită de valoare..." *Id.*, 1, 5 (10), c. 1089: *iam audire cupio cuiusmodi sit illa disciplina, quae profecto a cognitione vilissimorum animorum video subtilissime vindicatam* „eu chiar doresc să aflu ce fel este această știință pe care, ce-i drept, o văd revendicată cu foarte multă ingeniozitate de spirite de cea mai joasă speță"...

67 *Id.*, 1, 2 (2), c. 1083: *multa etiam in canendo ac saltando, quamvis delectent*, vilissima *sint*... „căci chiar în cîntec și în dans sînt multe lucruri care, oricît ar desfăta, sînt *foarte vulgare*..."; *id.*, 1, 2 (3), c. 1084: *multa esse in canendo et saltando* vilia, *in quibus si modulationis nomen accipimus, pene divina illa disciplina* vilescit „...în cîntec și în dans sînt multe aspecte *vulgare* pentru care, dacă acceptăm să fie numite și ele melodie, acea știință aproape divină *e înjosită*"; *id.*, 1, 4 (7 sfîrșit), c. 1087; *id.*, 1, 5 (10), c. 1089.

68 Așa cum se exprimă, dimpotrivă, în *Confesiuni*, cf. textul citat *supra*, n. 49 la acest capitol: muzica e condamnată ca fiind concupiscența auzului; acest text face parte dintr-o lungă expunere consacrată întreitei concupiscențe (cf. I Ioan 2, 16): *Confesiuni* 10, 30 (41)–39 (64), pp. 270–288 Lab.

69 Pentru că există și excepții: Friedländer a reunit textele care stau mărturie pentru gustul muzical al societății romane (*Sittengeschichte*, vol. II, pp. 183 și urm.; cf. vol. I, pp. 174 și urm.; pp. 271 și urm.; rezumat de Combarieu, *Histoire de la musique*, I, pp. 175–188).

cîntăreaţă din flaut, αὐλητρίς sau *ambubaia*; ceva din dispreţul pe care aceştia îl inspirau a rămas ataşat artei lor. Augustin împărtăşeşte această prejudecată; el însuşi e străin de practica muzicală[70] şi, ca bun roman, îl dispreţuieşte pe histrion, subliniind hotărît că trebuie ruptă orice legătură între *musica* şi această stirpe joasă[71]...

În al doilea rînd, observăm că se afirmă un sentiment, conex de altfel cu cel precedent, care este esenţial culturii antice. Se ştie cît de profund aristocratic a fost caracterul acesteia. Ea era rezervată elitei, fiind refuzată masei. Dacă muzica n-ar fi fost decît jocul desfătător al sunetelor, acelaşi instinct care îndrumă către ea pasărea ar îndruma şi *imperita multitudo* „gloata nepricepută"[72]: Augustin ştie din experienţă că nimic nu e mai răspîndit decît o ureche muzicală înnăscută. De aici, preocuparea de a evada spre ştiinţă.

În sfîrşit, se simte în această doctrină influenţa mediului filozofic în care se mişca atunci gîndirea lui Augustin[73]. Pentru conştiinţa modernă, muzica şi arta în general stau în strînsă relaţie cu ideea înaltă pe care o avem despre *sensibilitate*, sursă de experienţe originale şi preţioase. Pe cînd un filozof antic impregnat de tradiţia platoniciană, cum era Augustin, nu posedă această noţiune de sensibilitate. El nu cunoaşte decît *sensus*, senzaţia, care este ceva mult mai puţin onorabil; este forma cea mai puţin elevată a activităţii sufletului, în care cerinţele corpului joacă un rol supărător.

---

[70] Nimic, într-adevăr, nu ne permite să presupunem că el ar fi practicat-o; vorbeşte întotdeauna despre ea ca despre un lucru străin; vezi, de exemplu *Scrisoarea* 9, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 75 sfîrşit: plasează cîntatul la instrumente muzicale pe acelaşi plan cu arta dansatorului pe frînghie.

[71] *De musica* 1, 4 (7 sfîrşit), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1087: *quam si omnes tibicines et fidicines, et id genus alii quilibet habent, nihil ista disciplina puto esse vilius, esse abiectus!* „pe care, dat fiind că o practică toţi cîntăreţii din flaut şi din liră şi oricare alţii de aceeaşi speţă, nu cred că există ceva mai vulgar şi demn de dispreţ decît această îndeletnicire!" *Id.*, 1, 5 (10), citat *supra*, n. 66 la acest capitol: aceşti *vilissimi animi* „aceste spirite de cea mai joasă speţă" sînt virtuozii. *Id.*, 1, 6 (11), c. 1089: *nondum est satis quod factum est... nisi quemadmodum constitit inter nos posse histriones sine ista scientia satisfacere voluptatem aurium popularium; ita etiam nullo modo posse histriones musicae studiosos peritosque constiterit* „încă nu e destul ceea ce s-a realizat... decît că, într-un fel, am căzut de acord între noi că histrionii pot şi fără a cunoaşte această ştiinţă să satisfacă plăcerea urechilor oamenilor; astfel s-a convenit chiar că histrionii nu pot cu nici un chip să fie consideraţi cunoscători şi ştiutori ai ştiinţei muzicale". *Id.*, 1, 6 (12), c. 1090. *Contra Iulianum Pelagianum* 4, 3 (18), *P.L.*, vol. XLIV, c. 746. *Cetatea lui Dumnezeu* 3, 21, *P.L.*, vol. XLI, c. 102: *psaltriae et alia licentiosa nequitia* „cîntăreţe din chitară şi altă distracţie imorală". Atunci cînd Părinţii greci condamnă muzica, insistă şi ei asupra caracterului josnic al histrionilor. Cf. textele din Sfîntul Vasile şi din Sfîntul Ioan Chrysostomos reunite de Gérold, *Les Pères de l'église et la musique*, pp. 94–98.

[72] *De musica* 1, 4 (5), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1085–1086: *ii qui illos sine ista scientia libenter audiunt nonne pecoribus comparandi sunt?* „oare cei care-i ascultă cu plăcere pe aceia (pe cîntăreţii) neştiutori în ale muzicii n-ar trebui comparaţi cu animalele?" Cf. *id.*, 1, 5 (10), *ibid.*, c. 1089, termenii *imperita multitudo, vulgus...* „gloata nepricepută, vulgul...".

[73] Acest din urmă punct a fost bine expus de Amerio: *Il „De musica"*, p. 56.

A te complăcea cu acest nivel, cum face muzica noastră, e incompatibil cu orientarea generală a platonismului. Așa cum geometria nu este știința figurilor materiale desenate cu bețișorul pe nisip[74], tot așa muzica, pentru a fi demnă de filozof, trebuie să treacă dincolo de farmecul sensibil al intonării și să se consacre legilor matematice pe care aceasta le implică[75].

Am mai făcut aluzie la această atitudine negativă a culturii augustiniene în fața experienței artistice[76], dar nu mă pot opri să nu remarc în treacăt lacuna pe care o lasă în gîndirea antică absența noțiunii noastre de *artă*[77]. Noțiunea de *ars* era ceva mult mai puțin delimitat. În sintagma *ars liberalis*, cuvîntul devine sinonim cu *disciplina* și servește la desemnarea științelor enumerate de noi mai înainte. Cînd, dimpotrivă, este luat în toată generalitatea, *ars* grupează într-un ansamblu destul de confuz toate manifestările activității umane care depășesc nivelul pur biologic[78]. Ea cuprinde atunci „artele" noastre, între care și muzica, dar în ce tovărășie pestriță! „Artele frumoase", cum le ziceau părinții noștri, apar aici amestecate cu artele mecanice; or, se știe cît de disprețuite erau acestea. Încît nu e o soluție ca *musica* să fie definită drept o *ars*[79]. Dacă vrem ca ea să aibă oarecare noblețe, să fie demnă de a intra în cultură, nu-i decît o cale: să fie redusă exclusiv la inteligență, la acea rațiune prin care omul este esențialmente om; să devină o știință rațională, o știință matematică — adică să fie redusă la teorie...

---

[74] Cf. mai sus p. 170, n. 40.

[75] Dacă se acceptă ipoteza dezvoltată de Rivaud, *Platon et la musique*, îndeosebi pp. 5–8 și întemeiată pe o exegeză originală a unui pasaj dificil din *Timaios* (35a și urm.), Platon însuși mergea și mai departe cu disprețul față de muzica sensibilă, pe care o înlocuia printr-o armonică dedusă cu totul *a priori* din date aritmetice.

[76] Cf. *supra*, p. 159, n. 89.

[77] Aceasta este, de fapt, o idee foarte modernă, care n-a fost elaborată definitiv decît în cursul secolului al XIX-lea (privitor la expresia *Beaux-Arts*, care a slujit la pregătirea ei, cf. Brunot, *Histoire de la langue française*, 6, 1, 2, pp. 680–681).

[78] Am citat deja (*supra*, p. 165) un text din Sfîntul Augustin foarte semnificativ în această privință (*De quantitate animae* 23 [72], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1074–1075). Cf. și textul gramaticianului Marius Victorinus: *ars, quid est? Uniuscuiusque rei scientia. Artium genera quot sunt? Tria. Sunt quaedam animi tantum, quaedam corporis* etc. ... „arta, ce este ea? Cunoaștere a fiecărui domeniu. Cîte la număr sînt speciile artei? Trei. Unele țin numai de suflet, unele de corp... etc." (ap. Keil, *Grammatici Latini*, 6, p. 184); pentru ansamblul textelor cf. s.v. *ars*, secțiunea a II-a din *Thesaurus linguae latinae* 2, c. 659–667. Termenul grecesc τέχνη s-ar preta la remarci analoge.

[79] Lucru explicat de Augustin discipolului său: la început, acesta se împotrivește întrucîtva asemuirii virtuozului cu o pasăre cîntătoare; pasărea nu acționează decît din instinct, pe cînd virtuozul posedă o anumită *ars* (*De musica* 1, 4 [6 început], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1086), dar dialectica Magistrului atacă această noțiune de *ars*, tulbure și instabilă. Nu-i greu de observat că termenul poate fie să ia un sens empiric (arta întemeiată pe imitație, artă inferioară la care acced oamenii fără cultură, și chiar și animalele), fie să se restrîngă la desemnarea unei activități pur raționale, în care caz *ars* = *disciplina* (*id.*, 1, 4 [6] –1, 5 [10], c. 1086–1089).

IV

Am socotit necesar să insist asupra acestui punct. Întîi, pentru că era important să evităm contrasensul cu multiple consecințe care s-ar fi produs dacă am fi inclus, prin muzică, o activitate artistică în cuprinsul culturii „științifice" preconizate de Augustin, dar și pentru că această concepție despre *musica* lămurește un întreg aspect al gîndirii antice care pînă acum n-a fost îndeajuns scos în evidență.

Mi se pare că de obicei ni se propune o imagine destul de falsă despre rolul pe care l-a jucat muzica în cadrul civilizației antice[80]. Imaginația e cu prea multă ușurință dispusă să evoce o epocă de aur în care arta muzicală, cultura liberală și speculația filozofică se aflau în comuniune intimă și în desăvîrșită armonie. Ne sînt înfățișați Pitagora și discipolii săi aplecați asupra monocordului și punînd în legătură structura gamei cu cea a universului; ni se amintește că studiul lirei și al cîntului făcea parte integrantă, în frumoasele vremuri de odinioară, din educația copilului atenian, la egalitate cu cititul și cu socotitul[81]. Sînt reamintite toate elementele muzicale implicate în marile reprezentații dramatice, corurile tragice recrutate direct din popor; și sînt recitite cu emoție toate paginile pe care marii filozofi, precum Platon și Aristotel, le-au consacrat muzicii, naturii acesteia, rolului ei în cetate...

Bogăția acestui tablou se obține însă în dauna preciziei istorice: se încurcă epocile și se asociază elemente cu spirit divergent. Dacă o atare epocă de aur a existat cu adevărat, ea a existat într-o perioadă arhaică și a durat mai puțin decît se crede: începutul ei nu poate fi anterior lui Pitagora, iar sfîrșitul coincide cu cel al primei treimi a secolului al V-lea î. Cr.[82]

În această epocă îndepărtată, practica muzicală pare să fi avut ceva remarcabil de simplu; un mic număr de melodii pentru voce sau liră, cu un caracter fix și o structură elementară. Printr-un efort a cărui valoare trebuie s-o recunoaștem, gîndirea arhaică izbutise să elaboreze o teorie care rezolva în mod satisfăcător ansamblul problemelor ridicate de o asemenea artă.

Diversitatea melodică se lăsa fără prea mare greutate redusă la un anumit număr de scheme, de scări-tip sau moduri, care defineau nu numai structura ariei considerate, ci și stilul și valoarea ei expresivă[83]. Grație acestui fapt, teoria intervalelor elaborată de pitagorici[84] și, alături de ea, doctrina caracterului expresiv al modurilor, pe care o degajase în paralel practica muzicală[85], erau, la drept vorbind, suficiente pentru explicarea artei muzicale.

---

[80] Această greșeală de perspectivă falsifică de la bun început studiul lui Frank *Mathematik, Musik und der griechische Geist.*

[81] Girard, *Éducation athénienne*, pp. 161–184.

[82] Cf. Laloy, *Aristoxène*, p. 105, n. 1.

[83] *Id.*, pp. 85–87, 104.

[84] *Id.*, pp. 49–76.

[85] *Id.*, pp. 88–103; cf. Abert, *Die Lehre von Ethos* și *Musikanschauung des Mittelalters.*

Timp de cîteva generații, a existat un moment de echilibru, în care teoria și practica, la fel de elementare, s-au sprijinit reciproc.

Această situație n-a dăinuit însă mult: în ultima treime a secolului al V-lea, arta muzicală s-a hotărît să urmeze exemplul pe care i-l dădeau celelalte arte, care cunoscuseră o dezvoltare mai precoce: eliminînd piedicile tradiționale, muzica grecească a realizat progrese uriașe și s-a transformat cu totul, în sensul unei complexități crescînde[86]...

Începînd de atunci, s-a rupt echilibrul dintre cele trei elemente pe care le-am deosebit mai înainte. Progresul civilizației elene a adus cu sine, în muzică la fel ca peste tot, specializarea. Devenind foarte rafinată, arta muzicală a sfărîmat cadrele culturii tradiționale. Complexitatea ei o face inaccesibilă nespecialiștilor: cunoașterea aprofundată a muzicii a ajuns, prin forța lucrurilor, apanajul artiștilor, virtuozi sau diletanți; ea a devenit în mare măsură străină culturii obișnuite.

Determinarea numărului și a valorii acestei minorități de muzicieni specialiști este fără îndoială o problemă complexă: sigur e că asemenea specialiști n-au încetat niciodată să existe; am văzut[87] că și în epoca lui Augustin mai există virtuozi, alături de un public de diletanți. Pentru noi e însă mai important să vedem ce s-a întîmplat în tabăra filozofilor...

Marii gînditori ai epocii clasice, Platon, Aristotel, au asistat la această „revoluție" muzicală. Fiind însă conservatori în muzică întocmai ca și în politică, ei *au ignorat-o în mod hotărît*, rămînînd cu obstinație fideli vechii muzici „ale cărei frumuseți le fuseseră dezvăluite la școală, pe cînd aveau cincisprezece ani"[88]. Teoriile lor nu țin seama de transformarea radicală pe care o suferise practica muzicală, ceea ce diminuează mult însemnătatea paginilor consacrate de ei muzicii. Această atitudine în fața artei muzicale apare curioasă prin contrast cu interesul pătimaș și competența cu care Platon și după el Aristotel au urmărit mișcarea științifică din vremea lor[89].

Fără îndoială că gîndirea greacă n-a abandonat jocul; s-a găsit cel puțin un om care prin formație era deopotrivă muzician și filozof și care a vrut să reia, pentru epoca sa, sarcina pe care vechii pitagoricieni o îndepliniseră bine în ce-i privește: sarcina ca, printr-o teorie îndeajuns de perfecționată, să aducă arta muzicală în orbita filozofiei.

Este vorba de Aristoxenos din Tarent. Nu-i necesar să reamintesc aici conținutul operei sale și vigoarea eforturilor pe care le-a depus[90]. E suficient

---

[86] Laloy, *Aristoxène*, p. 105.

[87] *Supra*, pp. 171–172.

[88] Laloy, *Aristoxène*, p. 105.

[89] Studiile cele mai recente par de fapt să-i înfățișeze pe Platon și pe Aristotel ca pe doi oameni foarte atenți la progresele științei din vremea lor și remarcabil informați în legătură cu ele: cf. Gouhier, *Digression*, p. 215, și autorii la care face trimitere.

[90] Mă mulțumesc aici să fac trimitere la Laloy, *Aristoxène*: această carte pe drept clasică nu e doar o monografie exhaustivă despre acest muzician, ci cuprinde o expunere aprofundată privitoare la întreaga evoluție, a muzicii grecești anterioare. N-am crezut că aș fi putut găsi o mai bună călăuză pentru expunerea de mai sus.

să înregistrez că, în ochii celui mai bun judecător al său, această operă s-a soldat cu un eșec. Oricît ar fi de originală, teoria muzicală a lui Aristoxenos rămîne închisă în cadrul pe care-l alesese speculația pitagoreică: căci și el caută să reducă intervalele și ritmurile la elemente numerice; și pentru el, filozofia muzicii nu poate fi decît matematică. Or, noi o știm, esența artei muzicale se refuză unei atare reducții[91]...

Din acel moment, partida era pierdută. Eșecul lui Aristoxenos este un eșec al întregii gîndiri grecești. Falia ce desparte experiența artistică a muzicienilor de speculația filozofilor nu va mai fi umplută. Aceștia din urmă vor continua, fără îndoială, să se ocupe de „muzică"[92], neconsimțind să admită că ea le devenise străină; „muzica" pe care ei se vor strădui s-o studieze nu va mai fi însă arta virtuozilor, ci va fi o știință, *musica* pe care Sfîntul Augustin ne-a învățat s-o definim[93].

Știință abstractă, fără legătură cu practica; recitind marile tratate de „muzică" pe care ni le-a transmis epoca elenistică, vedem că toți acești teoreticieni trăiesc din agoniseala lui Pitagora și a lui Aristoxenos, repetă la nesfîrșit aceleași considerații, fără a deschide ochii la realitatea artistică a epocii lor. Mai mult, constatăm că, atunci cînd vor să-și definească domeniul, ei adaugă sau uneori substituie vechii definiții, după care „muzica e o cunoaștere deopotrivă teoretică și practică a melodiei", o definiție nouă, care dă în vileag poziția lor reală: muzica nu-i decît o știință (teoretică) a materiei sonore[94]...

---

[91] *Id.*, pp. 281–284 și 346–353.

[92] Să precizăm: cel puțin aceia dintre filozofi care continuă să întemeieze filozofia pe o cultură științifică prealabilă. Cf. *infra*, pp. 183–184.

[93] Această prezentare condensată e întrucîtva prea rapidă ca să poată rezuma o evoluție ce se întinde pe aproape un mileniu: pasiunea pentru muzică și prețuirea acestei arte mai nobile ca toate au supraviețuit multă vreme în ținuturile grecești. Consider totuși că ele înregistrează un recul sensibil începînd cu era elenistică: cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 194–199.

[94] Aristides Quintilianus, *Despre muzică* 1, 4, pp. 5–6 Meibomius, menționează astfel mai multe definiții pentru μουσική: aceasta apare mai întîi ca o știință pură: Μουσική ἐστὶν ἐπιστήμη μέλους καὶ τῶν περὶ μέλος συμβαινόντων „muzica este cunoaștere a melodiei și a factorilor pe care le implică melodia..." dar, potrivit altor definiții, ea este θεωρητική καὶ πρακτική „... are un aspect teoretic și unul practic..."; Baccheius, *Isagoge* (1), 1, p. 293, Jan., Μουσική τίς ἐστιν; Εἴδησις μέλους καὶ τῶν περὶ μέλος συμβαινόντων. Μουσικὸς δὲ τίς; Ὁ εἰδὼς τὰ κατὰ τας μελῳδίας συμβαίνοντα „...Ce este muzica? Știința melodiei și a factorilor care se referă la melodie. ...Cine este muzician? Cel care cunoaște toate cîte țin de melodic..." Ptolemeu, *Excerpta Neapolitana* 4, p. 412 Jan. Μουσική ἐστι ῥυθμοῦ καὶ μέλους καὶ πάσης ὀργανικῆς θεωρίας ἐπιστήμη „...Muzica este cunoaștere a ritmului și a melodiei și a întregii teorii referitoare la instrumente"; *id.*, 5, *ibid.*, reamintește definiția tradițională: Μουσική ἐστιν ἐπιστήμη θεωρητική τε καὶ πρακτική μέλους τελείους, „...Muzica este cunoaștere teoretică și practică a melodiei în totalitatea ei" etc. ... Vezi și Porphyrios, *Comentariu la Armonicele lui Ptolemeu* I, p. 191, Wallis. Cf. ediția recentă a lui I. Duering: definiția trebuie de bună seamă atribuită lui Porphyrios.

În ce-i privește pe filozofi, nu-i nici o îndoială: muzica asupra căreia se exercită gîndirea lor[95] nu a fost niciodată decît această cunoaștere teoretică a intervalelor și a ritmului[96].

După cum se vede, Sfîntul Augustin nu inova defel prin faptul că înscria în programul său *scientia musicae* „știința muzicii“ și respingea ca nedemnă de speculația filozofului muzica sensibilă, arta muzicală. Dar, și aici, el e doar o verigă într-o tradiție ce se prelungește și după el. În secolul al VI-lea, Boethius trăiește încă în aceeași atmosferă, scrie o *De institutione musicae*. El reamintește, de bună seamă, că există o muzică a vocilor și a instrumentelor[97]; dar cu ce se ocupă muzica sa? Cu construcția gamei, cu măsurarea pitagoreică a intervalelor... Cu aceeași precizie ca Augustin, el definește caracterul științific pe care-l are *musica*[98]. Sîntem încă prizonierii aceleiași iluzii, care prin Boethius[99] va trece în Evul Mediu. Cultura medievală va păstra în programul ei de studii aceeași *musica* teoretică, la fel de deșartă și sterilă. În acest timp, arta muzicală își va trăi viața ei independentă și va progresa; vechile teorii, mai mult sau mai puțin deformate, vor fi predate în continuare; muzicologii știu cît de mult a stînjenit balastul acesta apariția și dezvoltarea teoriei noastre moderne[100].

---

[95] Nu vorbesc despre viața lor: unii dintre ei n-au încetat să practice muzica, aceasta fiind pentru ei un mijloc de destindere sau chiar de purificare morală și fizică (privitor la aceste rămășițe ale unor foarte vechi credințe magice, cf. studiul meu Μουσικὸς ἀνήρ, pp. 236–237).

[96] Cf. Goblot, *De coniunctione musicae*, pp. 56–62. Pentru că ei o așază, alături de aritmetică, geometrie și astronomie, printre științele matematice: vezi, de exemplu, Philon, *De congressu* 11. Analiza ideilor muzicale ale lui Philon a fost făcută cu exactitate de Gérold (*Les Pères de l'église et la musique*, pp. 59–65). Cf. și Theon din Smirna, *Musica* 1, p. 11, Dupuis; *Aritmetica* 2, p. 24; Nicomachus din Gerasa ap. Photius, *Biblioteca* 187, *P.G.*, vol. CIII, 591–604. Dacă aluzii la muzica sensibilă se găsesc la filozofii — epicurieni sau sceptici — care resping studiul științelor, ele servesc doar pentru a critica μουσική a raționaliștilor și nu joacă nici un rol pozitiv în aceste filozofii (cf. spre exemplu Philodemus și Sextus Empiricus ap. Gérold, *op. cit.*, pp. 56–57). Cît despre Plotin (vezi textele reunite de Gérold, *op. cit.*, pp. 66–69), poziția sa e curios de analogă celei a lui Augustin: el are, la fel ca acesta, o sensibilitate foarte fină, care n-a scăpat de farmecul muzicii artistice; la fel ca Augustin, el împrumută adesea din aceasta exemple sau metafore; dar nu recomandă nici el practicarea ei.

[97] Este cunoscută împărțirea (*De institutione musicae* 1, 2, pp. 187–188 Friedlein) în *musica mundana* (: armonia sferelor), *humana* (: armonia făpturii umane) și cea a instrumentelor.

[98] *De institutione musicae* 1, 34, pp. 223–225: trebuie recitit acest întreg capitol, a cărui doctrină prezintă atîtea analogii cu cea din scrierea augustiniană *De musica*. Schrade (*Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boetius*) izbutește să arate că pentru Boethius muzica își are locul înăuntrul matematicii, dar, pentru o corectă punere în valoare a acestei concepții, ar fi mai puțin importantă confruntarea ei cu Platon și Aristotel decît cu tradiția școlară elenistică, ai cărei credincioși discipoli sînt atît Augustin, cît și Boethius.

[99] Lui Boethius trebuie să i-l adăugăm pe Martianus Capella pentru cartea sa IX (*De nuptiis Mercurii*, ed. Eyssenhardt, pp. 331–374) și pe Cassiodor, care are și el un scurt *De musica* în ale sale *Institutiones* 2, 5, *P.L.*, vol. LXX, c. 1208C–1212D.

[100] Cf. de pildă Combarieu, *Histoire de la musique*, 1, pp. 221–241, „La théorie musicale au moyen âge“.

Cele șapte arte liberale, ἐγκύκλιος παιδεία și enciclopedismul

I. Acest program este cel pe care, sub numele de ἐγκύκλιος παιδεία, îl prescria deja filozofia elenistică. — II. Originea și natura artelor liberale: apărute după Aristotel, ele definesc cultura generală cerută oricărui om cult și contează ca un fel de învățămînt secundar. — III. Ἐγκύκλιος παιδεία nu înseamnă „enciclopedie“: nimic mai puțin enciclopedic decît cultura filozofică descrisă de Sfîntul Augustin.

I

Așa arată ciclul de studii pe care Sfîntul Augustin îl impune viitorului filozof. Gramatică, dialectică, retorică; aritmetică, geometrie, „muzică“, astronomie; filozofie. Lăsînd-o deoparte pe aceasta din urmă, întrucît depășește cadrul culturii pregătitoare, ne rămîne exact ciclul celor șapte arte liberale, cadrul teoretic[1], cel puțin, al culturii superioare medievale. Pentru că Evul Mediu n-a trebuit să creeze el acest program de studii: l-a primit, ca pe atîtea alte lucruri, din mîinile Antichității muribunde.

Magiștrii Renașterii carolingiene[2] au găsit materia acestui program în manualele lui Isidor din Sevilla[3], Cassiodor[4], și Martianus Capella, un contemporan al Sfîntului Augustin[5]. Iar acesta din urmă, după cum am văzut ceva mai înainte, furniza la rîndul lui programul și justificarea teoretică ale acestui ciclu de studii.

Pentru tema de care ne ocupăm, este de aceea important să ne oprim puțin asupra acestui punct. L-am prevenit pe cititor că nu studiez rolul Sfîntului Augustin în transmiterea elementelor antice către civilizația medievală. De aceea, nu-mi revine să cercetez în ce măsură Sfîntul Augustin

---

[1] Restricția se impune, într-adevăr, pentru că, destul de repede, începînd din secolul al XII-lea, conținutul culturii medievale a depășit acest cadru (Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance du XIIe siècle*, pp. 97–102; Mâle, *Art du XIIIe siècle*, pp. 93–94), iar, pe de altă parte, dacă măsurăm rolul jucat practic în cultură de diversele discipline, vedem că el e destul de diferit de ceea ce presupune teoria (cf. *infra*, p. 229).

[2] Îndeosebi Alcuin: *Grammatica, prooem.*, *P. L.*, vol. CI, c. 853D–854A (cf. Manitius, *Literatur des Mittelalters*, vol. I, pp. 280–283; 285).

[3] *Etimologii*, cărțile 1–3; cf. 1, 2, 1–3; 3, 71, 41.

[4] Cartea a doua din *Institutiones*.

[5] Cf. *supra*, partea întîi, p. 104, n. 40.

a putut fi una dintre sursele „enciclopediilor" utilizate de Alcuin și de succesorii săi[6]. Nici să stabilesc în ce fel a contribuit autoritatea sa la păstrarea și, mai tîrziu, la renașterea acestor studii[7]. Sarcina mea e alta: să cercetez în ce mod se pregătește cultura medievală în sînul culturii antice. Problema e deci să valorific din acest punct de vedere mărturia Sfîntului Augustin, să o situez într-un moment caracteristic al evoluției culturii.

Găsind programul medieval al artelor liberale deja format[8] la Sfîntul Augustin, trebuie să cercetăm în ce măsură acest plan de studii este la el o inovație sau, dimpotrivă, moștenirea unei tradiții anterioare.

Însuși principiul ce stă la baza acestui program — ideea că gîndirea filozofică trebuie să se sprijine pe un mare volum de cunoștințe științifice — este foarte vechi în gîndirea greacă: anterior lui Aristotel sau Platon, ale căror tendințe enciclopedice sînt bine cunoscute. I-am putea împinge originile pînă la cei mai îndepărtați φυσικοί „filozofii naturaliști" ionieni; în orice caz, o găsim neîndoielnic prezentă la sofiști contemporani cu Socrate: marele nume al lui Hippias s-a transmis posterității ca un simbol al acestei curiozități universale care nu consimțea să-i rămînă străină nici o cunoștință științifică sau practică[9].

---

[6] M-aș încumeta totuși să dau cîteva indicații: M. Capella pare, cel puțin la prima vedere, independent de Augustin; Cassiodor, dimpotrivă, îl folosește și îl citează: bunăoară, în *Institutiones* 2, *P. L.*, vol. LXX, c. 1151B; 1152C; 1212C; cf. *id.* 1, c. 1136C–1137A. Isidor nu-și citează sursele (cf. lucrările consacrate cercetării lor ap. Labriolle, *Littérature*, p. 697, n. 1), dar în mod sigur s-a folosit de Augustin, cel puțin prin intermediul lui Cassiodor, dar poate că și direct (Mariétan, *Classification des sciences*, p. 880).

[7] Cf. privitor la aceasta Roger, *D'Ausone à Alcuin*, pp. 134–144; Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance*, pp. 182–185,

[8] Cel puțin în substanță, căci, pe de o parte, poziția originală adoptată de Augustin nu degajă net filozofia de cele șapte arte propedeutice, iar, pe de alta, punerea la punct definitivă a programului medieval nu se încheie decît la începutul secolului al IX-lea.

Abia atunci e atestată folosirea cu regularitate a termenilor *trivium* și *quadrivium* pentru a desemna, pe de o parte, „artele" literare, iar, pe de alta, „disciplinele" matematice (cf. Rajna, *Trivium e quadrivium*, îndeosebi pp. 10–35, privitor la data *scholiilor lui Horațiu*, unde apare pentru prima dată cuvîntul *trivium*: atribuirea sa lui Alcuin nu este certă). Această inovație însă nu mi se pare să fi avut atîta importanță cîtă i-au atribuit-o unii (de pildă, Paré–Brunet–Tremblay, *op. cit.*, p. 99); ea nu privește în fond decît vocabularul: distincția dintre artă și disciplină a rămas mereu formală (cf. articolul meu *Doctrina et disciplina*), iar, pe de altă parte, ea era cunoscută încă înainte de Alcuin: prin Cassiodor, *Institutiones* 2, *praef.*, *P. L.*, vol. LXX, c. 1151B–D, și, mai limpede, *id.*, 2, 2 sfîrșit, c. 1167B, și Martianus Capella (*De Nuptiis* 2, 138); principiul ei (pe de o parte, exprimarea practică a gîndirii, pe de alta cunoașterea lucrurilor) este formulat cu claritate de Augustin însuși (*De ordine* 2, 2, 16 [44 sfîrșit], *P. L.*, vol. XXXII, c. 1015), după cum a remarcat încă Mariétan, *Classification des sciences*, p. 57.

[9] Platon e cel ce a zugrăvit figura pitorească a lui Hippias, care face paradă de știința lui universală: *Hippias minor* 366e–368e, *Hippias maior* 285c–286a. Dar dacă aceste texte fac din Hippias o figură neîndoielnic reprezentativă, ele nu ne permit să vedem în el pe creatorul propriu-zis al tradiției „enciclopedice", așa cum a crezut Norden, *Antike Kunstprosa*, 2, p. 671.

Să nu părăsim însă terenul concretului: programul Sfîntului Augustin nu se leagă direct nici de Hippias, nici de Platon[10], nici de Aristotel. Rolul pe care-l atribuie artelor liberale este la el o moștenire a tradiției filozofice elenistice.

Folosesc anume o expresie atît de vagă: nepropunîndu-mi să studiez doctrinele filozofice considerate în ele însele, ci doar să cercetez influența lor asupra culturii, constat că un fapt domină evoluția gîndirii în epoca elenistică și în cea romană: tendința spre eclectism, care în secolele al II-lea–I î. Cr. duce la formarea unui fel de κοινή „ansamblu" filozofic în care se întîlnesc și se amestecă diversele școli și care de acum constituie fondul comun al tuturor doctrinelor, sau cel puțin al majorității lor[11].

În cazul Sfîntului Augustin, tocmai la această tradiție eclectică trebuie adesea să ne raportăm dacă vrem să găsim sursa reală a cîte uneia din noțiunile sale filozofice. El nu a împrumutat-o de la o școală determinată, ci din această masă comună, a cărei cunoaștere se dobîndea printr-o tradiție școlară reprezentată de o întreagă literatură de florilegii și manuale[12].

Ideea că artele liberale constituie, cel puțin teoretic, pregătirea normală și necesară pentru filozofie este tocmai una din ideile curente care făceau parte din această κοινή elenistică. Ea se întîlnește, cu anumite nuanțe desigur, la majoritatea filozofilor, indiferent dacă descind din Platon[13], din Aristotel[14] sau din Portic[15].

---

[10] Ar fi de fapt o eroare să facem o legătură directă între Platon și programul studiilor filozofice întocmit de Augustin. Corespondența ce s-ar putea stabili între ciclul celor șapte arte și cel pe care-l propunea Platon în *Republica* (educație liberală normală, matematică și dialectică) ar fi artificială. Augustin și, cu el, toți neoplatonicienii și-au primit programul din tradiția eclectică; fără îndoială că ei l-au regîndit și aplicat într-o atmosferă platoniciană, iar atitudinea lor se întîlnește sub numeroase aspecte cu cea a marelui inspirator, însă în acest punct nu există de la el la ei o filiație directă.

[11] Căci, după cum va trebui să constatăm curînd, nu toate tendințele filozofice s-au lăsat la fel de ușor absorbite în această κοινή.

[12] Cf. analiza atît de subtilă a culturii filozofice a lui Seneca, oferită de E. Albertini, *La composition dans Sénèque*, pp. 206–212; îndeosebi p. 209: „un cetățean roman cult din secolul I care-l citează pe Platon, Zenon sau Ariston din Chios îi cunoaște pe aceștia așa cum absolvenții noștri de liceu îi cunosc pe Spinoza și Leibniz, din lecțiile profesorului lor sau din manualele școlare...". Această analiză este valabilă pentru secolul al IV-lea întocmai ca și pentru secolul I, pentru Augustin în aceeași măsură ca pentru Seneca.

[13] Precum Arcesilaos (cf. tabelul de la pp. 184–185, c. 2), sau Porphyrios (*ibid.*, c. 9); cf. Origene (c. 7) și Lactanțiu (c. 10). Platonicienilor trebuie să li-i alăturăm pe (neo)pitagoricieni; cf. Iustin, *Dialog cu Tryphon* 2, 4.

[14] Precum Heracleides (c. 1) sau Anatolios (c. 8).

[15] Precum Poseidonios (ap. Seneca, *Scrisoarea* 88, 24); cf. Philon (tabelul, c. 4: Bousset, *Schulbetrieb*, pp. 106–110). Acest lucru este valabil cel puțin începînd de la Chrysippos: von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 3, 738; 740. *Contra* cf. *Placita* de Zenon: *ibid.*, 1, 259. Ariston din Chios e un disident: *ibid.*, 1, 349–450.

Heracleides din Pont[16] 1	Arcesilaos[17] 2	Ps. Cebes[18] 3	Philon din Alexandria[19] 4	Seneca[20] 5
A doua jumătate a sec. al IV-lea î. Cr.	Mijlocul sec. al III-lea î. Cr.	În preajma erei creștine	În preajma erei creștine	Prima jumătate a sec. I d. Cr.
Gramatica	Gramatica	Gramatica	Gramatica	Gramatica
Retorica	Elocința	Retorica	Retorica	
Dialectica	Dialectica	Dialectica	Dialectica	
Teoria muzicală	Matematica	Teoria muzicală	Teoria muzicală	Teoria muzicală
		Aritmetica		Geometria
Geometria		Geometria	Geometria	Aritmetica
		Astronomia	Astronomia	Astronomia

[16] Heracleides a fost elevul lui Aristotel și al lui Speusip, succesorul lui Platon. Lista de mai sus enumeră diferitele rubrici în care i se încadrează operele (după Diogenes Laertios 5, 86–88), exceptîndu-le pe cele propriu-zis filozofice.

[17] Diogenes Laertios 4, 29–33 analizează cultura lui Arcesilaos: că acesta a studiat „gramatica" reiese din § 31–31 (gustul său pentru poezie, Homer, Pindar); știm numele dascălilor cu care a studiat matematica: Autolycos, Xanthos muzicianul (§ 29), Hipponicos geometrul (§ 32).

[18] Autorul *Tabelului lui Cebes*, stoic cu tendințe cinice de la sfîrșitul secolului I î.Cr. (sau de la începutul erei noastre: Überweg, 1, p. 525) ne prezintă (c. 12) παιδεία „educația" sau cel puțin ceea ce oamenii din vremea sa numeau așa; ca un adevărat filozof cinic, nu vede în ea decît o ψευδοπαιδεία „pseudoeducație". În c. 13, el enumeră ψευδοπαιδείας ἐρασταί „iubitori de pseudoeducație": e vorba de poeți, retori, dialecticieni, muzicieni, aritmeticieni, geometri, astronomi, ἡδονικοί „hedoniști" (: epicurieni), peripatetici, κριτικοί „critici" (privitor la acest cuvînt, cf. *infra*, p. 192); aceștia din urmă împreună cu poeții reprezintă gramatica.

[19] Am întocmit această listă coroborînd diversele pasaje în care Philon dă exemple de arte liberale (*De congressu eruditionis gratia*, § 11, 15–18, 74–76, 142, 155 etc. ...; cf. Bréhier, *Idées de Philon*, pp. 280–281; Bousset, *Schulbetrieb*, pp. 98–110); de reținut că nici una dintre aceste liste de exemple nu se înfățișează ca fiind completă.

[20] Seneca enumeră în această ordine *studia liberalia* în lunga *Scrisoare* 88 (§ 3–14), care studiază rolul lor în cultura filozofului.

[21] Această listă rezultă din chiar planul lucrării, care s-a convenit să fie numită *Adversus Mathematicos* și care e îndreptată în aceeași măsură împotriva dogmatismului filozofilor și împotriva științelor puse de aceștia la baza formației lor filozofice. Acest plan (urmînd ordinea tradițională) se prezintă astfel: c. 1 împotriva gramaticienilor, c. 2 împotriva retorilor, c. 3 împotriva geometrilor, c. 4 împotriva aritmeticienilor, c. 5 împotriva „astrologilor", c. 6 împotriva „muzicienilor", c. 7–8 împotriva logicienilor, c. 9–10

Sextus Empiricus[21] 6	Origene[22] 7	Anatolios din Laodiceea[23] 8	Porphyrios[24] 9	Lactanțiu[25] 10
A doua jumătate a sec. al II-lea	Prima jumătate a sec. al III-lea	Sfîrșitul sec. al III-lea	A doua jumătate a sec. al III-lea	Începutul sec. al IV-lea
Gramatica	Gramatica	(Gramatica)	Gramatica	Gramatica
Retorica	Retorica	Retorica	Retorica	Retorica
		Dialectica	(Dialectica)	
Geometria		Aritmetica	Aritmetica	
Aritmetica	Geometria	Geometria	Teoria muzicală	Geometria
Astronomia	Teoria muzicală		Geometria	Teoria muzicală
Teoria muzicală	Astronomia	Astronomia	Astronomia	Astronomia

împotriva fizicienilor, c. 11 împotriva moraliștilor; după cum se vede, cărțile 1–6 privesc studiile propedeutice, iar 7–11 filozofia propriu-zisă, cu cele trei părți ale ei.

[22] Origene în a sa *Scrisoare către Grigore* (Thaumaturgul), § 1, își îndeamnă discipolul să pună în slujba credinței creștine filozofia greacă și ἐγκύκλια μαθήματα „învățămîntul general" sau προπαιδεύματα „propedeutice", deoarece, spune el, ceea ce filozofii susțin despre geometrie etc. ..., anume că pot să ajute filozofia, noi susținem despre filozofia însăși privită în raport cu creștinismul. Vezi și Eusebiu, *Istoria ecleziastică* 6, 18, 3–4.

[23] Anatolios din Alexandria a ocupat în orașul său natal catedra de filozofie aristotelică înainte de a fi devenit episcop de Laodiceea. Privitor la cariera sa, cf. Duchesne, *Histoire de l'église* 1, pp. 489–490; privitor la opera sa, Überweg, 1, pp. 680–681; privitor la epoca sa, Sfîntul Ieronim, *De viris* 73, *P.L.*, vol. XXIII, c. 719; Eusebiu, *Cronica*, a. 279 d.Cr. (ed. Helm, p. 223, r. 21–22). Eusebiu e cel ce ne dă informații despre cultura lui (*Istoria ecleziastică* 7, 32, 6); el ne spune că Anatolios excela atît în παιδεία „educație", cît și în φιλοσοφία „filozofie"; și enumeră științele consemnate de mine, cu excepția gramaticii. Pe aceasta o găsim adăugată la Sfîntul Ieronim, *loc. cit.*, dar cuvîntul e slab atestat paleografic. Puțin importă, de altfel, căci, chiar dacă Anatolios nu va fi avut o competență specială în domeniul gramaticii, este evident că o cultură atît de avansată ca a sa nu o putea ignora cu totul.

[24] Porphyrios enumerase aceste εγκύκλια μαθήματα „învățămîntul general" în scrierea sa *Viețile filozofilor*, care s-a pierdut, dar din care Tzetzes (*Chiliades* 11, 532: Nauck, ediția *Opuscula* de Porphyrios, p. 13) ne-a păstrat această schemă. În rîndul al treilea, am restabilit dialectica: în textul lui Tzetzes, este trecut φιλοσοφίας „filozofia", dar F. Marx ne atrage atenția că acest cuvînt, destul de neașteptat în locul respectiv, se află acolo din motive de metrică, în loc de διαλεκτικής „dialectica", nepotrivită în vers (*Prolegomena* la Celsus, p. X).

[25] Lactanțiu expune în *Institutionum divinarum* 3, 25, 1 și urm. în ce constau studiile filozofice pentru filozofii din vremea sa, și în particular pentru platonicieni. Studiile pregătitoare le enumeră în § 9–11.

Există, ce-i drept, și cîteva voci discordante: epicurienii, în această privință ca în atîtea altele de altfel, se separă hotărît de blocul format de cele trei școli raționaliste[26]; cu ei, îi întîlnim pe toți „copiii teribili" ai gîndirii grecești, cinicii[27] și scepticii[28] de toate nuanțele. Dar, pe măsură ce înaintăm în timp, această opoziție se face mai puțin simțită; așezînd *disciplinae liberales* „disciplinele liberale" la baza culturii filozofice, Sfîntul Augustin putea crede, pe bună dreptate, că se conforma unei tradiții aproape necontestate.

În ce constau, mai precis, aceste studii pregătitoare pentru filozofie? Aluziile la ele se rezumă adesea la cîte un cuvînt aruncat în treacăt: așa cum Augustin spune *disciplinae* sau *artes liberales* „discipline *sau* arte liberale", autorii elenistici vorbesc de ἐγκύκλιος παιδεία „ciclu de studii"[29] sau, ceea ce înseamnă același lucru, ἐγκύκλια μαθήματα „ciclu de științe"[30], ἐγκύκλια παιδεύματα „ciclu de învățămînt"[31]. Se simte că pentru ei, la fel ca pentru el, este vorba de o noțiune familiară pe care cititorii vor ști negreșit s-o recunoască atunci cînd o întîlnesc.

Anumite mărturii mai precise ne permit să determinăm conținutul acestei ἐγκύκλιος παιδεία „ciclu de studii". Tabloul care urmează rezumă informațiile pe care am izbutit să le culeg despre studiile pregătitoare pentru filozofie la autori anteriori Sfîntului Augustin[32].

Se observă dintr-o privire identitatea profundă a tuturor acestor programe cu cel al lui Augustin (și, în consecință, cu cel al Evului Mediu). Nepotrivirile sînt mai degrabă aparente decît reale. Multe dintre ele se explică prin chiar caracterul textelor din care au fost extrase aceste liste; e vorba adesea de exemple ieșite din condei la întîmplare, nu de enumerări metodice și exhaustive. Renunț, în ce mă privește, să trag concluzii precise privind ordinea

---

26 Cf. celebrul aforism: Παιδείαν δὲ πᾶσαν, μακάριε, φεῦγε, τὸ ἀκάτιον ἀράμενος „Fericitule, după ce ai pornit cu toate pînzele sus, fugi de orice fel de educație" (Usener, *Epicurea*, fr. 163). Sfîntul Augustin amintește această doctrină în *Contra Cresconium* 1, 13 (16), *P.L.*, vol. XLIII, c. 455.

27 Precum Ps. Cebes (p. 216, c. 3); cf. temele de diatribă adunate de Oltramare, *Diatribe romaine*, pp. 44–45, nr. 2–8.

28 Precum Sextus Empiricus (c. 6).

29 Diogenes Laertios 7, 32 (Zenon); Athenaios 13, p. 588a (Epicur).

30 Diogenes Laertios 6, 103 (Menedem); 7, 129 (Zenon); Origene (c. 7); Porphyrios (c. 9).

31 Diogenes Laertios 2, 79 (Aristip). Se mai întîlnesc τέχναι (: *artes*) ἐγκύκλιοι: Seneca, *Scrisoarea* 88, 23; *Scholia Vaticana* la Dionysios Tracul, ap. Hilgard, *Grammatici Graeci* 3, p. 112, r. 4 și 16; τέχναι λογικαί (: *rationales*), σέμναι (: *liberales*): Galenus, *Protreptic*, vol. I, pp. 38, 39 Kühn.

32 Pentru a fi eficace, această cercetare trebuia de fapt să se sprijine pe o bază mai largă. Din cîte știu, o atare muncă n-a fost încă făcută. Dyroff, *De ordine*, pp. 41–45, referindu-se la Marx, *Prolegomena* la ediția sa din Celsus, p. IX, și Reinhardt, *Poseidonios*, p. 49 și și urm., se mulțumește să invoce mărturia lui Seneca (n. 15 de la p. 183) conchizînd pe temeiul ei că programul artelor liberale provine de la Poseidonios. Ar fi timpul ca filologii să se elibereze de fascinația pe care o exercită asupra lor „mitul lui Poseidonios"; în cazul de față, este evident că un asemenea mod de a proceda scapă din vedere faptul esențial că aici e vorba de o doctrină ce nu aparține în exclusivitate nici unuia dintre filozofii elenistici, așadar nici lui Poseidonios sau altuia, ci constituie un bun comun.

destul de schimbătoare în care sînt enumerate la diferiți autori aceste discipline. În rest, nepotrivirile, acolo unde apar, privesc mai mult clasificarea materiilor decît natura lor. Sînt de părere că nu trebuie să se acorde o importanță prea mare modului de sistematizare și nomenclaturii. Esențială e substanța însăși a acestor studii; or, se vede că în privința ei domnea acordul.

În toate listele, regăsim programul augustinian: cultură literară, dialectică, matematică. La bază, o formație pe care o recunoaștem numaidecît, cea a literatului antic: gramatica (înțeleasă în sensul larg pe care-l avea, după cum am văzut, cuvîntul latinesc *grammatica*) și retorica. Deși Seneca o omite pe aceasta din urmă, nu înseamnă că o neglijează, ci că, dimpotrivă, îi rezervă un loc de onoare în chiar interiorul filozofiei: la el, prima parte a acesteia, *logica*, se subîmparte în două secțiuni — retorica și dialectica[33].

Aceasta[34] ne explică, pe de altă parte, omiterea la alți autori a dialecticii. Din ziua în care s-a pierdut distincția aristotelică dintre logică, știința celor adevărate, și dialectică, arta verosimilului, tehnică a dezbaterii[35], nu putea să nu se producă o anume fluctuație. Cele două puteau, după ce au fost amestecate, ori să fie plasate, sub numele de *dialectica*, în studiile propedeutice, ori să fie incluse, sub numele de *logica*, în filozofie.

După dialectică, vine matematica; domeniul ei rămîne cel definit de Platon[36]: aritmetica[37], știința muzicală[38], geometria, astronomia.

N-au deci mare importanță detaliile clasificării materiilor, nici faptul că granița ce desparte studiile pregătitoare de filozofia propriu-zisă nu este precis definită: rămîne sigur că programul educațional transmis de Sfîntul Augustin Evului Mediu este identic în substanță cu cel al întregii filozofii elenistice.

II[39]

Dar curiozitatea noastră nu e încă satisfăcută: am dori să cunoaștem mai bine originile acestei ἐγκύκλιος παιδεία, ale acestui ciclu de studii pregătitoare

---

[33] Seneca, *Scrisoarea* 89, 16–17; cf. Diogenes Laertios, 7, 41.

[34] De adăugat Lactanțiu, *Institutionum divinarum* 3, 13, 4: *pars illa philosophiae tertia quam vocant* λογικήν, *in qua tota dialectica et omnis ratio continetur* „a treia parte a filozofiei, numită logica, în care se află cuprinsă întreaga dialectică, precum și raționamentul în totalitatea lui".

[35] Privitor la această confuzie, cf. *supra*, p. 169.

[36] *Republica* 7, 521c–531c. Poate că această definiție vine încă de la Pitagora, Rey, *Jeunesse de la science grecque*, pp. 216–219.

[37] Omiterea acesteia de către Philon sau Lactanțiu poate fi explicată la fel ca la Augustin (*supra*, pp. 145–146): studiul aritmeticii este implicat în studiul celor trei științe matematice.

[38] Eusebiu nu menționează μουσική printre competențele lui Anatolios; poate că era vorba într-adevăr de o lacună în cultura acestuia; dar e posibil, tot așa, ca Eusebiu să fi considerat muzica drept o anexă a aritmeticii, după cum se proceda uneori (de pildă, Asclepios, *In metaphysica*, ap. *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. VI, 2, p. 17, r. 1–2).

[39] De luat în considerare corecturile aduse acestei teorii în *Histoire de l'éducation*, pp. 243–256, și îndeosebi nota 2 de la p. 523.

pentru filozofie, al cărui destin urma să fie atît de strălucit. Fără a zăbovi prea mult, voi prezenta cîteva ipoteze privind această chestiune pînă acum destul de nesatisfăcător elucidată[40].

S-ar putea data de la Platon noțiunea generală de „arte liberale", λογικαὶ τέχναι, bazată pe distingerea, înăuntrul cuprinzătoarei categorii de τέχνη, *ars*[41], a disciplinelor raționale, singurele demne să facă parte din cultura „liberală", de meșteșugurile inferioare, mecanice, ce se cuvin lăsate în seama lucrătorilor manuali, βάναυσοι τέχναι „tehnici meșteșugărești"[42]. Dar, deși se întîlnește deja în *Republica*, această noțiune nu are încă, aici, conținutul specific pe care ne-am obișnuit să i-l recunoaștem.

Nașterea noțiunii de ἐγκύκλιος παιδεία se cere deci plasată mai tîrziu. F. Marx o așază ingenios după Dionysios Thrax (cca 170–90 î. Cr.), elevul lui Aristarh; într-adevăr, abia la el gramatica se ridică la nivelul unei τέχνη constituite[43]. Observația e pertinentă, dar ea nu privește decît organizarea artelor liberale într-o serie de șapte discipline, clasificarea lor, ceea ce nu reprezintă decît un aspect secundar al problemei. Studiile literare, ce vor fi mai tîrziu desemnate rezumativ prin cuvîntul *grammatica*, au beneficiat de atenția filozofilor cu mult înainte de constituirea unei gramatici științifice[44].

De fapt, esențialul ideii de ἐγκύκλιος παιδεία „ciclu de studii" este atestat dinainte de Dionysios: Diogenes Laertios, ca să nu-l cităm decît pe el[45], o menționează de cîteva ori în legătură cu filozofi mult anteriori. Desigur, nu putem să-l credem orbește și nu tot ce spune poate fi luat de bun; bunăoară,

---

[40] Cele două lucrări în care am găsit cele mai multe sugestii sînt cea a lui Marx, *Prolegomena* la ediția sa din Celsus, pp. VIII–XIII, și cea a lui Gwynn, *Roman Education*, pp. 86 și urm. Cf. și Ritschl, *Opuscula*, 3, pp. 351–356; Rohde, *Zu Apuleius*, p. 73, n. 2; Norden, *Antike Kunstprosa*, 2, pp. 670–679; Appuhn, *Trivium*; Mariétan, *Classification des sciences*, pp. 57–62; Martin, *Arts libéraux*; Willmann, *Arts*; Roger, *D'Ausone à Alcuin*, p. 181; Dilthey, *Pädagogik*, pp. 52 și urm.; Dyroff, *De ordine*, pp. 40–45.

[41] Cf. *supra*, p. 176.

[42] Platon, *Republica* 7, 522b și urm. (cf. Marx, *Prolegomena* la Celsus, p. VIII).

[43] Marx, *id.*, p. X. *Terminus a quo* astfel fixat (pentru datele vieții lui Dionysios cf. *P.W.*, 5, c. 977, nr. 134) ca și *terminus ad quem* este reprezentat de Varro (116–27 î.Cr.: Schanz, 1, 2, § 182), la care e atestată lista celor șapte arte (*infra*, p. 193, n. 66); apariția acestei liste e databilă cu destulă precizie pe la mijlocul secolului I î.Cr. Trebuie să fi fost elaborată în cadrul școlii lui Dionysios din Rhodos : se cuvine s-o punem în legătură cu listele de șapte, îndrăgite de mediile școlare elenistice, listele celor șapte piese principale ale lui Eschil, Sofocle, Aristofan (repartizate și ele în două grupe de cîte trei și patru, ca și cele șapte arte) etc. ...

[44] Mai trebuie oare să reamintesc, de pildă, locul ce li-l rezervă Platon în μουσική, care constituie baza formației ideale a filozofului din *Republica* (cf. *infra*, p. 249) ?

[45] F. Marx, ap. Dyroff, *loc. cit.*, p. 219 n. 4, crede a fi găsit menționate cele șapte arte liberale într-un text din Porphyrios (*Viața lui Pitagora* 3) care transmite un fragment din istoricul Duris din Samos, elev al lui Theofrast (fr. 56, Müller, 23, Jacoby). Cred însă că e vorba de o greșeală: H. Diels a propus o altă interpretare a acestui text dificil, care pare preferabilă (*Vorsokratiker*, cap. 43, *Simos*, fr. 2).

mi-e greu să consider autentică δόξα „opinia (părerea)" pe care i-o atribuie lui Aristip din Cyrene[46], ceea ce ne-ar duce în trecut pînă la primii socratici!

Cele mai vechi mărturii din Diogenes care par acceptabile se referă la Xenocrate[47], cel de-al doilea succesor al lui Platon, şi la contemporanul său Heracleides din Pont[48]: mărturii concordante ce ne duc la generaţia contemporanilor mai tineri ai lui Aristotel.

Or, există anumite alte considerente, care ne sugerează şi ele să plasăm în această perioadă apariţia noţiunii de ἐγκύκλιος παιδεία „ciclu de studii". Acesta e, într-adevăr, momentul în care se iveşte celebra diviziune tripartită a filozofiei în logică, etică şi fizică, tipar comun ce se potriveşte tuturor filozofiilor elenistice[49].

Tipar mult diferit de schema adoptată de Aristotel; se ştie care sînt marile compartimente ale învăţăturii sale: logica, ştiinţele „poetice" (*retorica, poetica, dialectica*), ştiinţele practice (etica, economia, politica); ştiinţele teoretice (*matematica*, fizica, filozofia primă).

E instructiv să facem o comparaţie între cele două programe. Comparaţie care, de altfel, necesită unele precauţii: λογική elenistică nu se confundă cu ceea ce numim logică aristotelică; etica nu îmbrăţişează doar totalitatea ştiinţelor practice, ci are şi ceva în plus; la fel şi fizica. Nu pot lămuri aceste lucruri în amănunt, pentru că ar trebui să disting poziţiile adoptate de diversele şcoli. Mă voi mărgini să adaug că rolul „filozofiei prime" a lui Aristotel este reluat, într-un fel sau altul, de una sau alta dintre părţile filozofiei elenistice.

O dată admise toate acestea, trebuie spus totuşi că aceasta din urmă nu preia decît o parte din uriaşa moştenire a Stagiritului. Ea renunţă să revendice ca ţinînd de domeniul ei propriu un anumit număr de ştiinţe. Pe care anume? Ştiinţele „poetice" şi pe cele matematice. Adică, pe de o parte, poetica propriu-zisă (care presupune o iniţiere anterioară în gramatică şi

---

[46] Diogenes Laertios 2, 79: Aristip îi compară pe cei ce neglijează filozofia după ce au trecut prin εγκύκλια μαθήματα „învăţămîntul general" cu îndrăgostiţii de Penelopa etc. Astfel exprimată, această doctrină are un pronunţat accent elenistic (cf. *infra*, pp. 234–235). (Doctrina datează într-adevăr din vremea lui Aristip; nu trebuie recuzată această mărturie.)

[47] *Id.*, 4, 10: Unuia care nu cunoştea nici muzica, nici geometria, nici astronomia, şi care cerea să-i audieze prelegerile, Xenocrate i-a răspuns: „Vezi-ţi de drum, căci n-ai instrumente ca să înţelegi filozofia".

[48] *Id.*, 5, 86–88: mărturie folosită deja, *supra*, p. 216, coloana 1; ea pare a fi sigură, fiindcă se sprijină nu pe o δόξα „părere" izolată, ci pe analiza catalogului întregii opere a lui Heracleides.

[49] Cf. Robin, *Pensée grecque*, p. 416: această împărţire fusese admisă deja de Zenon (spre 300 î.Cr.); ea „provenea fără îndoială de la Xenocrate şi de la primii peripatetici*".

* De corectat eroarea materială comisă de Robin (nu trebuie niciodată citată opinia unui maestru fără a o verifica!): „Xenocrate şi primii *academici*": cf. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2, 38 (Sextus Empiricus); 2, 37 (Cicero).

literatură), retorica și dialectica; pe de alta, aritmetica, geometria, armonica, astronomia... Dar acesta e tocmai ciclul artelor noastre liberale! Este ἐγκύκλιος παιδεία!

Aceasta ni se înfățișează deci ca ansamblul materiilor pe care, începînd de la Aristotel, filozoful nu le mai predă[50], dar cere din partea viitorilor săi elevi să le fi studiat în prealabil[51].

Spre a înțelege întreaga valoare a acestei noțiuni, trebuie reamintit aici că filozofii nu erau singurii care se interesau de acest program. Încă o dată, Cicero, iar în urma sa Quintilian, așază artele liberale la baza formării oratorului ideal[52].

Vitruviu, la rîndul său, încercînd să descrie chipul arhitectului desăvîrșit, pretinde ca acesta să fi parcurs mai întîi ciclul acelorași discipline, sau, cum spune el, *encyclios disciplina*[53].

Să luăm un medic precum Galenus, a cărui cultură ne este bine cunoscută; el s-a ocupat de gramatică și de logică; în tinerețe, a studiat matematica[54].

Astfel, în epoca romană, ἐγκύκλιος παιδεία apare, cel puțin pe plan teoretic, ca o pregătire necesară pentru toate formele de cultură superioară[55]: literară, tehnică, științifică, precum și filozofică. Ca să folosim un termen modern, ciclul artelor liberale definește *cultura generală*, acel minimum de cultură pe care trebuie să-l posede orice intelectual demn de acest nume, indiferent care i-ar fi „specialitatea", baza oricărei dezvoltări ulterioare. Pregătire pentru toate studiile superioare, acest ciclu juca rolul pe care-l joacă la noi studiile secundare: putem vedea în el programul ideal al unui fel de echivalent al bacalaureatului francez[56].

---

[50] Sau cel puțin nu le va mai preda la drept vorbind în calitate de filozof (cf. *infra*, p. 241). Pe de altă parte, ἐγκύκλιος παιδεία înglobează aceste studii literare pe care filozofii le-au cunoscut întotdeauna, dar niciodată nu le-au predat.

[51] Cf. Xenocrate, ap. Diogenes Laertios (*supra*, n. 47 de la p. 189) și neopitagoreicul din Iustin (n. 13 de la p. 183).

[52] Partea întîi, pp. 100–101 (îndeosebi textele citate în p. 100, n. 17).

[53] *De Architectura* 1, 1 (3–10).

[54] Galenus, *Despre propriile-i scrieri* 11–18, vol. XIX, p. 48 Kühn; cf. scrierea sa Εἰσαγωγὴ διαλεκτική (ed. Kalbfleisch, Teubner, 1896).

[55] Ideea e exprimată bine de Suda, *Lexicon*, ed. Adler, 2, p. 198, § 133: Οἱ δὲ ἀξιώματος ἀντιποιούμενοι τὴν ἐγκύκλιον ἐπαιδεύοντο παιδείαν „cei care năzuiesc spre o treaptă superioară a științei au parcurs în prealabil ciclul artelor liberale".

[56] Un text din Seneca face întru totul legitimă comparația: *Scrisoarea* 88, 20: (artele liberale sînt față de filozofie, deci față de studiile superioare, ceea ce este față de ele însele instrucția primară: *quemadmodum prima... litteratura per quam pueris elementa traduntur non docet liberales artes, sed mox percipiendis locum parat, sic liberales artes non perducunt animum ad virtutem, sed expediunt* „după cum învățămîntul... primar, prin care li se transmit copiilor cunoștințe elementare, nu îi instruiește în domeniul artelor liberale, ci pregătește terenul pentru învățarea lor, tot așa artele liberale, prin sine, nu conduc sufletul către virtute, ci îl pregătesc în vederea ei".

Se pare astfel că trebuie să plasăm la începutul erei elenistice o importantă inovație în modul de a privi cultura. Tinerii care, cu una sau două generații mai înainte, veneau să frecventeze școala unui Aristotel sau a unui Platon nu primiseră decît o formație destul de limitată: dacă lăsăm deoparte elementele artistice (liră, flaut, desen), cultura lor se rezuma la o formație literară ce nu depășea cadrele a ceea ce latinii vor numi *grammatica.*

Este ca și cum în epoca postaristotelică exigențele ar fi sporit. Acum se voia, pare-se, ca orice adolescent de familie bună să studieze nu doar gramatica și literatura, ci și retorica, afirmată în chip atît de fericit de la sofiști la Isocrate, apoi acea dialectică a cărei fecunditate se arătase a nu fi mai mică, ba chiar și științele matematice, care constituiau mîndria civilizației elene...

Această modificare de perspectivă trebuie fără îndoială pusă în legătură cu progresele ce se înregistraseră în toate ramurile activității intelectuale la sfîrșitul perioadei clasice și la începutul erei elenistice. Un fel de necesitate lăuntrică împinge cultura individuală să reflecte bogăția civilizației ambiante, să sporească o dată cu ea: nu se realizează oare ceva analog și în zilele noastre? Pe măsură ce civilizația modernă devine mai bogată, nu se străduiește oare și cultura, cu dificultățile inerente, să-și lărgească limitele, să se dilate spre a absorbi imensul tezaur ce se oferă avidității sale[57]?

Am ținut să definesc ἐγκύκλιος παιδεία ca un ideal teoretic de cultură. Se pune însă problema de a ști în ce măsură s-a tradus el în practică. Avem oare dreptul strict de a vorbi în privința ei de „învățămînt secundar"? Apariția acestui nou ideal a atras oare după sine o transformare a învățămîntului, o reformă școlară?

Pînă în prezent, puținătatea documentelor îngreunează aflarea răspunsului; nu știu, la drept vorbind, decît două texte ce ar putea fi de folos în această privință: un fragment din Teles, elevul lui Bion, pe care ni l-a transmis Stobaios, și un pasaj dintr-un dialog pseudoplatonician, *Axiochos*[58].

Aceste două texte paralele dezvoltă același τόπος: că „viața omului, și asta încă din copilărie, nu-i decît o urzeală de chinuri". Enumerînd diferiții dascăli care-și exercită tirania asupra copilului și a adolescentului, cei doi

[57] Paralela poate fi dusă mai departe: regăsim la antici echivalentul frămîntărilor noastre cu privire la supraîncărcarea programelor secundare, la surmenajul școlar; ei se simt într-un fel covîrșiți în fața imensității domeniului reprezentat de artele liberale: Vitruviu 1, 1, (7); Seneca, *Scrisoarea* 88, 35; Lactanțiu, *Institutionum divinarum* 3, 25, 12; și Sfîntul Augustin însuși, *De ordine* 2, 16 (44 sfîrșit)–2, 17 (45 început), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1015 (*haec velut rerum immensa quaedam silva*... „ca acel imens hățiș de obiecte").

[58] Teles, *Reliquiae*, ed. Hense, pp. 49–51 (= Stobaios, *Florilegiu* 98, 72); *Axiochos*, 366e–367a, ap. Platon, *Oeuvres* (col. „Budé"), vol. XIII, 3, p. 141. Ele au fost invocate înaintea mea de P. Girard, *Educatio*, p. 473B: Gwynn, *Roman Education*, p. 86, nu-l cunoaște decît pe al doilea. De adăugat acestor documente recolta slabă spicuită din cataloagele agonistice: *Histoire de l'éducation*, pp. 243 și urm.

autori ajung să schițeze un tablou al educației. Ea ne apare împărțită în trei perioade. Între prima, consacrată instrucțiunii „primare"[59], și cea de a treia, care este efebia, se intercalează o perioadă intermediară: acesteia ar trebui, de bună seamă, să i se dea numele de „învățămînt secundar". Copilul, „crescînd", e pus în situația de a primi lecțiile a diverși profesori specializați: cei de matematică, ἀριθμητικός, γεωμέτρης, cel de „litere", κριτικός[60]. Cultură literară, matematici: or, am văzut, e chiar esențialul din ἐγκύκλιος παιδεία!

Cele două texte par deci să ateste realitatea acestei reforme școlare. Pentru ce epocă e însă valabilă mărturia lor? Mă tem că în cazul dialogului *Axiochos* mărturia n-are multă greutate: specialiștii sînt astăzi de acord să atribuie această pastișă destul de stîngace după Platon vreunui retor, vag inițiat în filozofie, din secolul I înaintea erei noastre[61]. Dar caracterul însuși al acestei scrieri îi face incertă valoarea istorică: cine ar putea să măsoare în acest pasaj, pe care autorul îl pune în gura lui Socrate, cît reprezintă influența inconștientă a mediului contemporan, cît reconstrucția istorică și cît amintirile livrești? Există riscul ca mai ales acestea din urmă să aibă o pondere însemnată: într-adevăr, textul care ne interesează nu face decît să dezvolte un loc comun, iar dependența sa de Teles pare foarte mare.

Rămîne mărturia acestuia din urmă. Teles își prezintă discursul ca pe un citat din Crates Cinicul, maestrul lui Bion, ceea ce ne plasează în a doua jumătate a secolului al IV-lea. Dar această atribuire pare să creeze dificultăți, încît ar fi poate mai cuminte să nu reținem decît data la care a scris Teles, și anume aproximativ anul 240 î. Cr.[62]...

Păcat că această mărturie rămîne izolată: pentru a putea aprecia în ce măsură ἐγκύκλιος παιδεία s-a materializat în practica școlară, trebuie să așteptăm ca noi studii să arunce mai multă lumină asupra învățămîntului din epoca elenistică. Deocamdată, este prematur să ne formăm o opinie.

Cunoaștem însă bine situația de fapt din epoca romană, mai ales sub imperiu[63]: am avut prilejul să arăt că în această epocă ciclul artelor liberale nu mai e decît un ideal, înfățișat de la distanță și care rămîne practic inaccesibil. El nu mai formează obiectul unui învățămînt regulat; reprezintă doar un cadru pe care erudiția fiecăruia se străduiește mai mult sau mai puțin să-l

---

[59] Copilul e în mîinile pedagogului și ale institutorului (γραμματοδιδάσκαλος, Teles; γραμματισταί, Axiochos); Teles îi menționează și pe profesorii de muzică și de desen, ἁρμονικός, ζωγράφος. Omit, pe de altă parte, menționarea profesorilor de gimnastică, a pedotribului (παιδοτρίβης „profesor de gimnastică"), iar, mai tîrziu, a instructorilor militari.

[60] Teles nu-i citează decît pe aritmetician și pe geometru; Axiochos geometrul și κριτικός-ul (privitor la sensul acestui cuvînt, echivalent cu latinescul *grammaticus*, cf. Gudeman, ap. *P.W.*, s.v., II, 2, c. 1912).

[61] Chevalier, *Étude critique de l'Axiochos*, pp. 106–115; Souilhé, *Notă* la ediția citată, pp. 135–136.

[62] Cf. Hense, în ediția sa Teles, *Prolegomena*, pp. CXXII; XXXVI.

[63] Cf. partea întîi, pp. 101–104.

umple. Carența educației școlare face ca, în această noțiune de „cultură generală“, aspectul de „cultură pregătitoare“, προπαιδεύματα[64], să se oblitereze: cunoașterea artelor liberale devine un scop în sine, urmărit de eruditul care aspiră la titlul de *vir doctissimus* „savant“.

Această alunecare, pe care am analizat-o mai sus, permite să explicăm, în treacăt fie spus, un fapt ce i-a nedumerit întotdeauna pe istorici: caracterul flotant și elastic al noțiunii de „arte liberale“ în epoca romană. Nefiind susținută de practica școlară, distincția ἐγκύκλιος παιδεία, bază încă elementară a culturii, și studiile superioare tinde să se șteargă. Cicero rămîne încă fidel tradiției grecești și, după cum am văzut, separă *puerilis institutio* „instrucția elementară“, definită prin artele liberale, de studiul aprofundat al dreptului, al filozofiei, al istoriei, care conduce la *politior humanitas* „educația liberală“[65]. Dar deja în jurul lui semnificația acestei distincții nu mai este înțeleasă.

Contemporanul său Varro va compila o culegere de manuale științifice în care, sub titlul *Disciplinarum libri*, sînt reunite cele șapte arte liberale la un loc cu medicina și cu arhitectura[66]. În același fel, Vitruviu include în a sa *encyclios disciplina* nu numai cele două adăugiri ale lui Varro, ci și desenul, jurisprudența și, ceea ce e mai grav, filozofia. Găsim și alte liste, de asemenea lărgite, de arte liberale, întocmite de Galenus, în secolul al II-lea, de Philostratos în al III-lea, de Marius Victorinus în al IV-lea sau de cutare scoliast bizantin[67]. Nimeni n-a mers însă vreodată mai departe în această confuzie decît Cornelius Celsus, care, sub Tiberiu, pune titlul *Artes* unei culegeri ce nu cuprinde decît patru tratate: de agronomie, de medicină, de retorică și de artă militară[68].

---

[64] Cuvîntul se întîlnește sub pana lui Origene (*supra*, n. 22 de la p. 185); Philon, *De congressu eruditionis gratia* 9.

[65] Partea întîi, p. 100.

[66] După Ritschl, care s-a străduit să reconstituie planul acestei lucrări pierdute (*De M. Varronis disciplinarum libris*), ea cuprindea nouă cărți consacrate succesiv următoarelor științe: gramatica, dialectica, retorica, geometria, aritmetica, astronomia, muzica, medicina, arhitectura (ordinea însă nu e foarte sigură: cf. Marx, *Prolegomena*, p. XII, muzica poate că nu ocupa cartea 8).

[67] Vitruviu (*supra*, n. 53 de la p. 190): gramatica (și istoria), desenul, geometria, filozofia, muzica, medicina, dreptul, astronomia. Galenus (*Protrepticos* 14, vol. I, pp. 38–39 Kühn): medicina, retorica, muzica, geometria, aritmetica (și calculul), astronomia, dreptul și (cu oarecare ezitare) artele plastice. Philostratos (*Gimnastica*, început): filozofia, retorica, poetica, muzica, geometria, astronomia, arta militară, medicina, artele plastice. Victorinus (e vorba de Marius Victorinus: Schanz, 4, 1, p. 153) ap. Keil; (*Grammatici Latini*, vol. VI, p. 187): poetica, muzica, astronomia, gramatica, retorica, dreptul, filozofia. *Scholia Vaticana* la Dionysios Tracul ap. Hilgard (*Grammatici Graeci*, vol. III, p. 112): astronomia, geometria, muzica, filozofia, medicina, gramatica, retorica.

[68] Adopt în ce privește data și planul concluziile lui Marx, *Prolegomena* la ediția sa, pp. XIV–XVII; referitor la grava improprietate a titlului, p. XIII.

Această degenerare a noțiunii de arte liberale se explică foarte firesc dacă admitem că decadența învățămîntului a lăsat ca această expresie să capete înțelesul vag de „cultură generală“: de acum, fiecare avea dreptul să fixeze după placul său întinderea acesteia și elementele componente. În fața acestor libertăți însă, filozofii, după cum am văzut și după cum vom înțelege curînd și mai bine[69], au păstrat mereu, pe de o parte, caracterul pregătitor, propedeutic al lui ἐγκύκλιος παιδεία, iar pe de alta conținutul său specific, pe care în Evul Mediu îl desemnează cuvintele *trivium* și *quadrivium*.

III

E timpul, poate, să revenim la Sfîntul Augustin. Aș vrea totuși să mai atrag atenția asupra denumirii înseși de ἐγκύκλιος παιδεία.

Cînd se încearcă precizarea originalității spiritului medieval, se invocă în mod firesc așa-numita lui tendință enciclopedică și se consideră că una dintre manifestările acestui enciclopedism[70] ar fi tocmai ciclul nostru de studii pregătitoare pentru filozofie. Se vorbește în mod firesc de „enciclopedia“ artelor liberale; unii nu pregetă să trateze drept o „enciclopedie“ manualul lui Martianus Capella sau culegerea de *Disciplinarum libri* proiectată de Sfîntul Augustin.

Aici se ascunde, cred, o sursă de erori. Mă tem că cel mai adesea autorii moderni comit implicit un contrasens folosind cu privire la ἐγκύκλιος παιδεία termenul modern de „enciclopedie“. Transcrierea nu înseamnă traducere[71]!

---

[69] *Infra*, pp. 234–236.

[70] Dar nu singura, pentru că există și un alt „enciclopedism“ medieval: cel al științelor naturii, al lungului șir de tratate *de natura rerum* „despre natura lucrurilor“, care începe cu Isidor (*Etimologii*, c. 11–17) și se continuă cu Rhabanus Maurus etc. ... Nu se conștientizează îndeajuns distincția dintre aceste două domenii (cf. însă deja Brehault, *Isidor of Seville*, p. 44); aș vrea ca prezentul studiu să contribuie cît de cît la clarificarea acestui punct. Aceste „enciclopedii“ naturaliste nu se leagă de antica ἐγκύκλιος παιδεία, ci de *Istoria naturală* a lui Pliniu, care (în pofida unui pasaj inadecvat înțeles din prefață [§ 14, vol. I, p. 5, r. 3–5 Mayhoff]) nu se prezintă nicidecum ca o enciclopedie (în sensul antic), nu este enciclopedie nici în sensul modern, ci trebuie puse în legătură cu φυσική a filozofilor.

[71] Trebuie să ne amintim că grecul nu cunoștea decît ἐγκύκλιος παιδεία; forma ἐγκυκλιοπαιδεία nu se găsește decît în manuscrisele lui Quintilian (*infra*, n. 73 de la p. 195), iar editorii moderni sînt unanimi în a corecta ceea ce socot a fi o greșeală. Din cîte știu, cuvîntul nu a fost semnalat sub pana vreunui grec, clasic sau bizantin; Moreau în traducerea sa latinească a lucrării *Panoplia dogmatică* 4, 4 de Nicetas Acominatos (*P.G.*, vol. CXXXIX, c. 1248 C) scrie, ce-i drept (e vorba de gnosticul Valentin): *cum Graecarum disciplinarum orbem quem enkuklopaideian dicunt*... „ cînd vorbesc despre ciclul disciplinelor grecești pe care-l numesc enkykliopaideia“. Dacă ne ducem însă la textul grecesc al ms. Paris *B. N. f.grec* 1234, f° 69^r, r. 1, citim doar: καὶ ἐν 'Αλεξανδρείᾳ τὴν ἑλληνικὴν παιδείαν μετιών... „avînd parte la Alexandria de educație grecească“. În epoca modernă, cuvîntul a apărut aproape simultan în engleză (Elyot 1531) și în franceză

Cuvîntul „enciclopedie" este mai recent decît s-ar putea crede; sensul care i se dă azi în Franța se leagă strîns de accepția pe care i-au dat-o d'Alembert și Diderot.

Enciclopedie evocă pentru noi imaginea unui cerc, dar această imagine are un dublu înțeles: ea evocă mai întîi *unitatea științei*, ale cărei părți interdependente formează un tot; iar în al doilea rînd, și mai ales, ideea de *totalitate a cunoașterii*: o cultură enciclopedică este cea care parcurge ciclul complet al științelor, care asimilează totalitatea cunoștințelor accesibile unei epoci date și într-o civilizație dată[72].

'Εγκύκλιος παιδεία nu corespunde cîtuși de puțin acestei noțiuni. Am putea chiar să ne întrebăm dacă la început ἐγκύκλιος avea aici sensul de „care formează un cerc": lexicografii par s-o admită, dar e un pic neliniștitor să constați că acest sens nu este atestat decît la autori latini sau la autori greci din perioada tîrzie, dacă nu cumva doar la bizantini[73]. 'Εγκύκλιος se leagă uneori de κύκλος „cerc" într-un mod mult diferit[74] și nu e exclus ca ἐγκύκλιος παιδεία să fi însemnat pur și simplu educația curentă obișnuită...

Fapt e că, atunci cînd anticii au văzut în ἐγκύκλιος παιδεία un „ciclu" de cunoștințe aflate în raporturi reciproce și care formează un tot, ei au înțeles

---

(Rabelais 1532): cf. Bradley în marele *English Dictionary* al lui Murray, 3, 153 a; Bloch, *Dictionnaire étymologique*, 1, 254 b. Primul care s-a servit de el pentru a desemna un dicționar al tuturor științelor omenești pare să fi fost umanistul flamand Sterck de Ringelberg (*Lucubrationes, vel potius absolutissima* κυκλοπαιδεια, Basel, 1541). Această formă *cyclopaedia* (rămasă uzitată în engleză), care pune cuvîntul în directă legătură cu κύκλος „cerc", fără a trece prin ἐγκύκλιος „ciclic" arată că desigur conceptul modern nu e un simplu împrumut din greaca veche; el a fost, dacă nu creat, cel puțin regîndit în funcție de această etimologie presupusă.

[72] Cf. Littré, s.v. *Encyclopédie*: *enchaînement, ensemble de toutes les sciences réunies dans un même ouvrage ou dans une même tête* „înlănțuire, ansamblu al tuturor științelor reunite într-o aceeași lucrare sau în aceeași minte". Littré juxtapune cele două aspecte; d'Alembert insistă asupra celui dintîi (*Discours préliminaire à l'Encyclopédie*), Diderot asupra celui de-al doilea (articolul *Encyclopédie*). Acesta din urmă e cel ce ne pare astăzi esențial. În engleză, el era bine marcat dintru început: *encyclopaedia, that lernynge whiche comprehendeth* all *liberal science and studies* „encyclopaedia, această învățătură care cuprinde *în întregime* știința și studiile liberale" (Elyot 1538, ap. Murray, *loc. cit.*).

[73] Cf. Estienne și Liddel–Scott–Jones, *s.v.* Cele mai vechi autorități sînt de fapt Vitruviu, *De architectura* 1, 1, 7: *encyclios enim disciplina uti corpus unum ex his membris est composita* „ciclul educativ e alcătuit din părți precum un corp din membrele sale" și Quintilian, *Institutio oratoria* 1, 10, 1: *orbis ille doctrinae quem Graeci* ἐγκύκλιον παιδείαν *vocant* „acel ciclu al învățării pe care grecii îl numesc ἐγκύκλιον παιδείαν. Pentru a vedea explicitată această imagine a „cercului", trebuie așteptat la greci Proclos (și chiar și la el este vorba doar de un text atestat indirect de un scoliast la Grigore al Nyssei, de dată incertă: Gaisford, în notele sale la Suda, și Bernardy, vol. I, 2, c. 91–92), iar mai apoi Tzetzes (*Chiliades* 11, 523) sau Zonaras (*Lexicon*, p. 600), ceea ce ne duce în secolul al XII-lea.

[74] Astfel, ἐγκύκλιος poate însemna „în circulație", de unde „curent, popular" (la Aristotel, τὰ ἐγκύκλια sau τὰ ἐγκύκλια μαθήματα este practic sinonim cu τὰ ἐξωτερικά cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, 214b, 40–43; 104b, 45 și urm. Gwynn, *Roman Education*, p. 86, pare destul de dispus să vadă în ἐγκύκλιος παιδεία noastră elenistică un ecou al acestei terminologii aristotelice); sau „care revine periodic", cotidian, de unde „de fiecare zi".

asta într-un sens pregnant didactic, de ciclu de studii, de ansamblu al materiilor cuprinse în programul normal de învățămînt. Niciodată, după cît mi se pare, n-au legat de această sintagmă ideea unui ciclu *complet,* care ar epuiza totalitatea cunoștințelor omenești.

Și pe bună dreptate, deoarece ἐγκύκλιος παιδεία nu reprezintă o încercare de a aduna la un loc totalitatea științei[75]. Programul ei (discipline literare și matematice) nu reprezintă decît o mică parte din vastul domeniu explorat de civilizația elină (să nu uităm că ea lasă în sfera filozofiei φυσική, adică totalitatea științelor despre natură și lume — fizica, cosmologia, geografia, biologia, istoria naturală); pe de altă parte, ea nu epuizează nici măcar studiul acestui program limitat, ci reprezintă o instruire elementară, echivalentul bacalaureatului din Franța de astăzi; terenul pe care ea se situează nu este științific, ci pedagogic.

Ne dăm seama la ce echivoc duce folosirea nediferențiată a termenului „enciclopedie"; în punctul în care a ajuns, analiza noastră ne dă posibilitatea să subliniem aici un fapt de importanță esențială: *cultura filozofică pe care o schițează Augustin nu e deloc „enciclopedică" în sensul modern al cuvîntului.* Fapt asupra căruia merită să zăbovim o clipă: tendința enciclopedică, adică ambiția de a atinge cunoașterea universală s-a manifestat la sofiști prin Hippias; această tendință a inspirat și sistemul de învățămînt al lui Platon și pe cel al lui Aristotel. Istoricul constată însă curînd că ea dispare la succesorii acestuia.

Fără îndoială, cultura filozofului elenistic (ἐγκύκλιος παιδεία, λογική, ἠθική, φυσική „ciclu de studii, logică, etică, fizică") acoperă în aparență un domeniu la fel de întins ca aceea a lui Aristotel; dar aceasta e doar o aparență. Pe de o parte, artele liberale nu mai sînt studiate temeinic, ci doar în treacăt și doar în anii adolescenței; pe de altă parte, deși toate filozofiile elenistice au cîte o logică, o fizică și o etică, ele sînt departe de a presupune un studiu complet al tuturor cunoștințelor științifice care, teoretic, se încadrează în aceste trei categorii. Mai cu seamă începînd cu era creștină, constatăm că aceste filozofii se limitează din ce în ce mai mult la problema destinului uman, la condițiile realizării practice a înțelepciunii și a fericirii[76]. Începînd de la Aristotel, filozoful și învățatul s-au diferențiat: s-a ivit o opoziție între înțelepciune și știință...

Cauza acestui divorț, de o importanță istorică considerabilă[77], este bine cunoscută: progresul științific. Domeniul intelectual al civilizației grecești

---

[75] Pentru a exprima această idee, există de altfel în grecește un cuvînt: πολυμαθία, care face parte din limbajul filozofic începînd de la Heraclit (fr. 40 Diels), cuvînt ce exprimă acea curiozitate universală și neobosită căreia noi îi spunem tendință enciclopedică; cu mențiunea doar că el capătă ușor o nuanță peiorativă (cf. ceea ce spun mai încolo despre opoziția dintre umanism și enciclopedism, p. 198), dar e folosit și în sens pozitiv: Strabon (3, 157) îl aplică la cunoașterea „enciclopedică" pe care Crates și atîția alții i-o atribuiau lui Homer.

[76] Am avut deja prilejul să amintesc acest fapt esențial (*supra*, pp. 150–151).

[77] Cf. Gilson, *Comentariu* la *Discours de la Méthode*, pp. 93–94.

s-a lărgit, s-a îmbogățit, s-a dezvoltat atît de mult, încît a sfărîmat cadrele în care gîndirea lui Aristotel a încercat să-l închidă. Acest fapt e vizibil din punct de vedere pur cantitativ, dacă mă pot exprima așa: fiecare știință se dezvoltă în asemenea măsură, încît o întreagă viață nu e de-ajuns ca un om s-o asimileze: progresul științific — și lucrul acesta e valabil deopotrivă pentru perioada elenistică și pentru epoca modernă — atrage după sine și reclamă specializarea; nu mai ești învățat în general, ci geometru, medic[78] etc.

Mai mult decît atît: proliferînd, fiecare știință se diferențiază în mai multe specialități autonome: pentru Platon, de exemplu, medicina nu e încă decît o ramură a fizicii[79], mai apoi însă ea își revendică independența. Pe de altă parte, o serie întreagă de activități (arhitectura, jurisprudența, agronomia, arta militară) depășesc nivelul empirismului pur, tind să se constituie în *discipline*, corpuri autonome de principii teoretice dispuse într-o ordine rațională.

Din ziua cînd știința greacă a atins acest grad de complexitate care depășește limitele unei inteligențe individuale, idealul enciclopedic al culturii s-a năruit. Aristotel e ultimul care a reușit să absoarbă în cultura sa totalitatea cunoștințelor, el nu va avea succesor[80].

Dar acest punct de vedere este încă exterior: multe alte motive au contribuit la scoaterea filozofului din perimetrul științei. Cînd vorbim despre progresul științific din epoca elenistică, trebuie să ne fie limpede: în timp ce în domeniul matematicii el a fost real și profund, trebuie să constatăm că în numeroase alte domenii a fost mai cu seamă un progres al documentării; lucrul acesta e valabil îndeosebi pentru științele care țineau de φυσική, precum meteorologia, geografia, botanica, zoologia etc. Orizontul cunoașterii se lărgise; observațiile, faptele se acumulaseră în cantități uriașe, și însăși masa acestora stînjenea și făcea cu neputință reducerea lor la un număr mic de principii, la un sistem echilibrat și rațional, într-un cuvînt la ceea ce constituia idealul unei științe.

Să adăugăm la asta ravagiile pricinuite de spiritul literar: matematicile lăsate în seama unui mic număr de specialiști, neglijate chiar și de învă-

---

[78] E ceea ce a simțit foarte bine Galenus: propriul său *Protrepticos* îi invită pe tineri să se smulgă plăcerilor vieții sportive spre a se dedica muncii intelectuale; el le enumeră diferitele științe și arte, invitîndu-i să aleagă una dintre aceste discipline și să se specializeze în ea (§ 14, vol. I, p. 39 Kühn). Cf. de asemenea ciudatul tratat *Medicul e și filozof* (vol. I, pp. 53–65 Kühn): o știință, în cazul nostru medicina, dacă e studiată în profunzime, constituie o cultură care-și e suficientă; idee interesantă, cu accent foarte modern, dar la antipodul idealului enciclopedist.

[79] Cum se vede din *Timaios* 81e și urm.

[80] Dacă nu e cumva Poseidonios, a cărui gîndire pare să fi fost însuflețită de o vastă curiozitate pentru toate ramurile activității umane: cf. cartea clasică a lui Reinhardt, sau, mai pe scurt, Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, pp. 406–407. Dar preocupările sale științifice nu par să fi avut un ecou apreciabil în *filozofia* posterioară; moștenirea sa a fost preluată de eruditi.

țămîntul elementar, lasă disciplinele literare să domnească în cultură. Iată de ce, în multe domenii învățatul cedează locul eruditului, acelui *curiosus* pe care îl cunoaștem[81]: știința se rezumă la culegerea de fapte, adunate adesea mai mult pentru că sînt ciudate, surprinzătoare, decît pentru valoarea lor specifică, și studiate nu în natură, nici pe documente originale, ci prin intermediul unor autori anteriori; știință pur livrescă, muncă de mîna a doua. Era ceva aici care să-l poată atrage pe un filozof? Această erudiție nu se recomanda prin nimic culturii sale; acest morman de fapte nu putea servi prin nimic gîndirii sale.

Istoricul a cărui atenție tinde să se concentreze doar asupra problemei originilor științei moderne este adesea nedrept cu gîndirea elenistică, în care nu vede decît abandonare și decadență. El nu-și dă seama îndeajuns de problema dificilă pe care a pus-o gîndirii antice dezvoltarea științei (sub dublul ei aspect, de progres și de degradare). Ea a trebuit atunci să aleagă între două orientări, între două tendințe la care pînă atunci ținuse deopotrivă: umanismul și enciclopedismul.

Idealul unei științe integrale se opunea, începînd de la Aristotel, idealului umanist, noțiunii de individualitate ce realizează o perfecțiune armonioasă, pentru că proliferarea științei introducea în cultură înspăimîntătorul infinit, nelimitatul... Ajunsă la răspîntie, gîndirea greacă a ales: a optat pentru umanism, s-a lăsat treptat antrenată tot mai departe de idealul științific. E ușor s-o blamăm pentru asta, dar sîntem oare atît de siguri că noi vom putea găsi o rezolvare mai satisfăcătoare problemei analoge pe care o pune conștiinței noastre dezvoltarea și mai complexă a civilizației moderne?

Cer scuze pentru modul atît de sumar în care discut aici niște probleme foarte complexe, dar n-am vrut decît să schițez perspectiva la capătul căreia apare în adevăratul ei loc gîndirea lui Augustin: cultura pe care el o prescrie este tocmai aceea a unui moștenitor al filozofiei elenistice, ba chiar a unui neoplatonician. Întemeiată doar pe ἐγκύκλιος παιδεία „ciclu de studii" și subordonată problematicii pe care o pune *vita beata* „viața fericită", ea nu are nimic enciclopedic. Sufletul omenesc, natura sa, trebuințele sale; Dumnezeu care explică acest suflet și satisface aceste trebuințe: iată tot ce vrea să știe Augustin.

În această perspectivă, nu este loc pentru lume și pentru știința care o explorează. Să stăruim asupra acestui punct: filozofia augustiniană este o meditație *de anima, de Deo* „despre suflet, despre Dumnezeu"; în ea, nu e loc pentru reflecție περὶ κόσμου „despre natură". Într-o scrisoare din perioada filozofică, adresată prietenului său Nebridius, Sfîntul Augustin refuză să-i răspundă la acele întrebări care privesc probleme de fizică. Asemenea cercetări, spune el, n-au legătură directă cu problema centrală, aceea a fericirii: *illa namque quae de hoc mundo quaeruntur nec satis ad beatam vitam obtinendam mihi videntur pertinere* „căci cercetările cu privire la această lume nu îmi par a contribui suficient la dobîndirea unei vieți fericite": studiul lor

[81] Cf. partea întîi, pp. 130 și urm.

poate să fie o îndeletnicire plăcută, dar e o pierdere de vreme; sînt alte lucruri, mai bune, de făcut[82].

În *Scrisoarea către Dioscoros*, scrisă în perioada ecleziastică, dar cu conținut pregnant filozofic, Sfîntul Augustin caută să-și toarne conținutul gîndirii în tiparul tradițional al filozofiei tripartite: λογική „logica“ sau, cum spune el, *rationales quaestiones* „problemele raționamentului“ sînt reprezentate de a sa „teorie a cunoașterii“: omul poate accede la un adevăr ferit de eroare cu condiția de a-l căuta nu în sensibil, ci în inteligibil[83]. 'Ηθική „etica“ este întreaga doctrină a fericirii, a binelui suveran, a înțelepciunii, a cunoașterii beatifiante a lui Dumnezeu[84]. Cînd ajunge în fine la φυσική „fizică“, la *naturales quaestiones* „problemele naturii“, Augustin e laconic: totul se rezumă la aserțiunea că natura e o creație a înțelepciunii divine. Ce altceva mai e de cercetat? La ce bun să se frămînte, de pildă, ca să afle cine a pătruns mai bine tainele materiei — Epicur, Aristotel sau stoicii[85]?

Fără îndoială că Sfîntul Augustin n-a urmat întotdeauna aceste principii în toată rigoarea lor: în prima perioadă a vocației sale filozofice, îl vedem cîteodată preocupat de diferite chestiuni de fizică[86], și fapt e că a avut în aceste domenii cunoștințe destul de ample[87]. Dar asta nu-i decît o inconsecvență (cine s-ar putea lăuda de a fi fost întotdeauna strict logic cu principiile sale?), o supunere nefiltrată rațional la vechea tradiție elenistică. În fapt, aceste cercetări și aceste cunoștințe nu joacă practic aproape nici un rol în edificarea pozitivă a filozofiei sale.

Astfel, o dată acordat locul cuvenit culturii literare și acelui minimum de erudiție pe care ea îl presupune, un singur gen de cunoaștere mai e legitim: cel matematic. Pentru că matematica — și aici e vizibilă influența platoniciană — nu are de-a face decît cu sufletul omenesc; studiul matematicii e o activitate exclusiv rațională, care se desfășoară numai în intelect, fără a fi contaminată de sensibil[88]. Fizica, în schimb, care nu poate să elimine sensibilul, faptul pur, experiența, repugnă acestui raționalism strict[89]: cultura filozofului este o școlire a rațiunii realizată exclusiv de rațiune.

---

[82] *Scrisoarea* 11, 2, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 75.

[83] *Scrisoarea* 118, 3 (19–20), *ibid.*, c. 441: teză dezvoltată în *Contra Academicos.*

[84] *Id.*, 3 (13–17), c. 438–441.

[85] *Id.*, 3 (18), c. 441.

[86] *Id.*, 3, 2, c. 64; *De ordine* 2, 16 (44), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1015.

[87] Cf. partea întîi, pp. 127–129: nimic nu indică însă că aceste cunoștințe ar fi fost dobîndite în decursul „perioadei filozofice“.

[88] Cf. *supra*, definiția geometriei (p. 170 și n. 40) și cea a *muzicii* (pp. 170–176). Amerio a făcut o bună analiză a noțiunii augustiniene de *disciplina*, știință rațională (*Il „De musica“*, pp. 13–15; de adăugat (*De Trinitate* 15, 19 [16], *P.L.*, vol. XL, c. 1069). Augustin se străduiește să realizeze acest ideal în afara matematicii: observați cîtă osteneală își dă spre a face rațională o disciplină atît de artificială cum este metrica (*infra*, p. 243).

[89] Din același motiv, îi repugnă și istoria. S-o spunem pe scurt, în treacăt: cultura filozofică a Sfîntului Augustin e net antiistorică.

CAPITOLUL AL IV-LEA

Artele liberale la Sfîntul Augustin

I. Ce a cunoscut de fapt din aceste științe? Îi cunoaștem competența în materie de retorică și gramatică. — II. Ea este foarte mare și în ce privește dialectica și logica, deși suferă de o lipsă de tehnicitate. — III. Mari lacune matematice, mai cu seamă în astronomie. — IV. Rămîne la suprafața aritmeticii. — V. A aritmologiei. — VI. Și a geometriei. — VII. Din *musica*, nu cunoaște decît ritmica, așa cum a studiat-o ca gramatician (metrica). — VIII. Valoarea reprezentativă a acestei culturi incomplete.

I

Să trecem acum de la teorie la practică: a avut Augustin această cultură științifică?

Am amintit că începuse să redacteze o culegere de tratate — *Disciplinarum libri*[1] — consacrate fiecăreia dintre artele liberale, cu excepția astronomiei. Dacă le-ar fi terminat și dacă tradiția manuscrisă ni le-ar fi transmis, nu ne-ar fi greu să răspundem la întrebarea pusă. Însă, din aceste șapte lucrări, Augustin n-a terminat decît *De grammatica*; din *De musica,* a scris șase cărți, care nu reprezintă decît circa jumătate din subiectul pe care-și propusese să-l epuizeze în douăsprezece cărți; la celelalte tratate, n-a făcut decît să înceapă redactarea[2].

Documentarea noastră are de suferit și din pricina elementului de hazard prezent în transmiterea manuscriselor: numai cele șase cărți din *De musica* ne-au parvenit integral. Dispunem doar de un mic grup de texte ce se prezintă drept rămășițele tratatului *De grammatica* și de niște tratate neîncheiate despre dialectică și retorică. Autenticitatea lor este, după caz, posibilă, suspectă sau verosimilă, dar oricum ele nu prea aduc informații interesante[3].

Trebuie deci căutat în altă parte: am adunat diversele aluzii la artele liberale care se găsesc răzlețite prin lucrările sale, mai cu seamă prin cele din perioada filozofică. Recolta nu e neglijabilă: alături de aluzii foarte scurte, întîlnim, în mai multe rînduri, adevărate expuneri, destul de

---

[1] Cf. *supra*, pp. 165–166.

[2] Cf. *infra*, p. 454.

[3] Cf. Apendice, pp. 454–462. : *Ce ne-a rămas din* Disciplinarum libri?

dezvoltate, despre o știință sau alta, care ne pot da o idee despre înfățișarea probabilă a tratatelor a căror redactare o începuse Sfîntul Augustin.

Sînt oare suficiente textele astfel adunate ca să ne ofere o idee despre cultura științifică a lui Augustin? Cred că da. Informațiile noastre sînt, fără îndoială, fragmentare și dispersate; știu, pe de altă parte, cu cîtă precauție trebuie folosit argumentul tăcerii. Fapt e totuși că, dacă Augustin și-a pus doctrina în practică, filozofia sa trebuie să cuprindă numeroase împrumuturi din științele liberale; încît este legitim ca pe natura aluziilor făcute la aceste științe să întemeiem o judecată cu privire la cunoștințele ce le avea în domeniile respective.

Să ne referim mai întîi la disciplinele literare, care în Evul Mediu aveau să alcătuiască cele trei arte (*trivium*): gramatica, retorica și dialectica.

Voi trece repede peste primele două: gramatica și retorica erau, după cum am văzut, cei doi piloni ai culturii normale în epoca lui Augustin și știm că el dispunea în ambele de o competență indiscutabilă.

Voi semnala totuși aluziile specifice la aceste două discipline, pe care le întîlnim în tratatele filozofice: ar putea fi eventual util să verificăm și dacă apelează relativ mai des la ele decît la cutare alta.

Retorica nu prea este utilizată explicit: nu am de menționat decît două aluzii din *De ordine*[4]. Lucrul nu trebuie să ne mire: expozeul teoretic despre ciclul științelor n-a admis decît cu regret retorica în sînul culturii filozofice. Ea nu e, la drept vorbind, o știință în sensul augustinian al cuvîntului: utilitatea îi este doar practică, rolul ei fiind de a prezenta adevărul într-o lumină seducătoare spiritelor care sînt prea nevolnice pentru a-l putea primi în toată puritatea lui[5].

Situația gramaticii este mai complexă; pe de o parte, ea are, ca și retorica, un aspect practic: *grammatica* este mai întîi instrucția primară, priceperea de a citi și scrie, baza întregii culturi. Ea înseamnă de asemenea cunoașterea cu totul empirică a autorilor, erudiția literară. Dar, pe de altă parte, în măsura în care se ridică pînă la studiul teoretic al legilor limbajului și ale exprimării gîndirii, gramatica devine o veritabilă *disciplina*, o știință

---

[4] *De ordine* 1, 7 (18), *P.L.*, vol. XXXII, c. 986 (antitezele își au rolul lor în elocință); 2, 4 (13), c. 1000 (diferite tipuri de elocință).

[5] *De ordine* 2, 13 (38), c. 1013: *verum quoniam plerumque stulti homines ad ea quae suadentur recte, utiliter et honeste, non ipsam sincerissimam quam rarus animus videt veritatem, sed proprios sensus consuetudinemque sectantur, oportebat eos non doceri solum quantum queunt sed saepe et maxime commoveri* etc. ... „însă pentru că, de cele mai multe ori, oamenii neavizați urmăresc, în scopul obținerii acelor lucruri către care sînt îndemnați în mod corect, util și onest, nu adevărul autentic pe care sufletul îl vede rareori, ci propriile lor simțiri și obișnuințe, s-ar cădea ca ei să fie instruiți, nu numai pe cît sînt ei în stare să fie, ci și impresionați frecvent și în cel mai înalt grad".

rațională[6]. Sub acest din urmă aspect, ea trebuie pusă pe același plan cu celelalte științe.

Este remarcabil să constați marele număr de exemple și de argumente pe care dialogurile filozofice le împrumută din această disciplină. *De magistro*, în particular, ne prilejuiește o recoltă îmbelșugată[7]. Asistăm aici, cum am mai spus, la o veritabilă lecție de gramatică. Augustin îl „pune să explice" pe fiul său, Adeodatus, un vers din Vergiliu[8]. De mai multe ori în cursul dialogului, el îi mai pune fiului său întrebări privitoare la vocabular[9]; este amintită în treacăt definiția didactică a pronumelui[10] etc.

Dacă însă *De magistro* insistă în mod deosebit asupra acestor chestiuni, gramatica nu lipsește nici din alte opere scrise în aceeași perioadă; *De beata vita* cuprinde și ea cercetări privitoare la vocabular[11]; în *Solilocvii*, am găsit o aluzie la noțiunea de comparativ[12]; într-o scrisoare către Nebridius, o chestiune de morfologie[13]. În sfîrșit, în celebra expunere din *De ordine* privitoare la rînduiala lumii, Augustin invocă exemple de barbarisme și de solecisme pe care și le permit poeții și care concură la frumusețea ansamblului în care sînt incluse[14]. Acest ultim exemplu e deosebit de semnificativ: pasajul din care e scos este o imitație după tratatul lui Plotin *Despre Providență*[15]; or, în textul grecesc acest exemplu gramatical nu figurează, în locul lui fiind prezente altele două, luate din arta pictorului, respectiv a dramaturgului. Vedem astfel cît de mult punea accentul cultura lui Augustin pe chestiunile de gramatică[16].

II

Să trecem la *dialectica*. După cum știm, și ea are două aspecte: pe de o parte știința legilor gîndirii, pe de alta arta dezbaterii.

---

[6] *De ordine* 2, 12 (35–37), c. 1011–1013; Amerio, *Il „De musica"*, p. 19, a sesizat acest dublu caracter pe care-l prezintă *grammatica*.

[7] Alfaric (*Évolution intellectuelle*, p. 444, n. 3) și Amerio (*Il „De musica"*, p. 20) au semnalat existența acestor texte, fără a avea prilejul să le valorifice.

[8] *Supra*, partea întîi, pp. 37–38.

[9] *De magistro* 4 (7), *P. L.*, vol. XXXII, c. 1199; 5 (13–16), c. 1202–1204; 9 (25), c. 1209–1210.

[10] *Id.*, 5 (13), c. 1202.

[11] *De beata vita* 4 (30–32), *ibid.*, c. 974–975.

[12] *Solilocvii* 2, 5 (8), *ibid.*, c. 888–889.

[13] *Scrisoarea* 3, 5, *P. L.*, vol. XXXIII, c. 66.

[14] *De ordine* 2, 4 (13), *P. L.*, vol. XXXII, c. 1000.

[15] *Enneade* 3, 2, 1, 16. Cf. mai recent Svoboda, *Esthétique*, pp. 22–24.

[16] Cîtă vreme nu-i cunoaștem pe intermediarii ce fac legătura între Plotin și Augustin (Victorinus...), nu putem ști cine este autorul modificării aduse textului lui Plotin: să fie oare unul dintre acești intermediari sau Augustin însuși?

Operele filozofice nu cuprind decît puține aluzii[17] la acest din urmă aspect, cu totul practic, din același motiv pe care l-am indicat în legătură cu retorica. Cît despre primul aspect (cel teoretic), el este reprezentat prin cîteva expuneri elementare de logică formală: în *De quantitate animae*, Augustin îi expune lui Evodius regulile definirii corecte și cum trebuie verificate definițiile prin conversiune[18]. În *De magistro*, îl ajută pe Adeodatus să descopere principiile logicii conceptului[19]. Remarci analoge, situate la hotarul dintre logică și gramatică, se regăsesc și în alte locuri, de exemplu în *De musica*[20].

E greu să judecăm doar pe baza acestor texte amploarea cunoștințelor lui Augustin în materie de *disciplina dialecticae*. Ceea ce mai putem face este să vedem dacă a știut să transpună în practică aceste cunoștințe. Ce ne spun scrierile sale despre nivelul acestor cunoștințe? Răspunsul e neîndoielnic în așa măsură, încît mi se pare practic inutil să caut să-l justific prin referințe de detaliu[21]: nu doar *Dialogurile* filozofice, ci și întreaga operă a lui Augustin dovedesc o cunoaștere aprofundată a legilor raționamentului, precum și o stăpînire perfectă a artei dezbaterii[22].

Este destul de greu de determinat natura tratatelor sau a manualelor din care a putut dobîndi Augustin aceste cunoștințe, dar caracterul însuși al cunoștințelor e destul de vizibil și nu are, de altfel, nimic particular. Dacă logica sa provine de la Aristotel[23], dialectica pare să derive din bogata tradiție stoică[24]: aprecierea concordă cu tradiția eclectică a filozofiei imperiale[25].

Mi se pare mai interesant să atrag atenția asupra a ceea ce lipsește științei lui Augustin. Oricît de remarcabilă și întinsă, ea prezintă totuși ceea ce trebuie să numim limite.

---

[17] *De ordine* 2, 5 (13), c. 1001 (*mentientes conclusiones* „concluzii mincinoase [false], incorecte [falacioase]" au de jucat un rol într-o discuție purtată cu pricepere).

[18] *De quantitate animae* 2 (47), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1062; cf. tot privitor la definiție, *De magistro* 13 (43), *ibid.*, c. 1219.

[19] *De magistro* 4 (9), c. 1200.

[20] *De musica* 1, 2 (2), *ibid.*, c. 1083–1084.

[21] Mă voi mărgini să fac trimitere la judecata de maximă autoritate a lui Prantl, *Geschichte der Logik*, 1, p. 665.

[22] Cf. partea a treia, p. 371.

[23] Augustin a studiat *Categoriile* lui Aristotel (*Confesiuni* 4, 16 [28], p. 86 Lab.; cf. partea întîi, p. 44). Începînd de la renașterea aristotelismului, toate școlile filozofice erau de acord în alegerea lui Aristotel drept maestru în materie de logică (vezi, de exemplu, Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1, p. 444).

[24] *De dialectica*, atribuită lui Augustin, se bazează pe o terminologie stoică (cf. Apendice, pp. 460–462). În alte locuri, Augustin insistă în mod firesc pe importanța dialecticii stoice – bunăoară, în *Contra Cresconium* 1, 13 (16), *P.L.*, vol. XLIII, c. 455; 1, 14 (17), c. 456; 1, 19 (24), c. 459; *Scrisoarea* 118, 3 (15), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 440.

[25] Prantl, *Geschichte der Logik*, 1, pp. 578–616 (sincretism al logicii stoice cu cea aristotelică).

Cititorului-filozof, o lectură atentă din Sfîntul Augustin îi prilejuiește întotdeauna o anume decepție: oricît de mare ar fi admirația pe care o simte pentru grandoarea și originalitatea gîndirii augustiniene, din punct de vedere pur tehnic nu se poate împiedica să sesizeze în ea un anumit număr de imperfecțiuni. De unde, un fel de jenă, un sentiment de stinghereală, care nu se traduce întotdeauna prin critici precise[26], dar pe care trebuie să-l fi resimțit mulți cititori înaintea mea.

Să încercăm să fim mai preciși: să luăm mai întîi arta dialecticii. Cînd cauți să urmărești mersul dezbaterii, ajungi destul de repede să te miri de lentoarea ei, de lungile ocoluri pe care le face, de prea desele excursuri, din pricina cărora se întîmplă să uiți scopul urmărit[27].

Însăși tehnica dezbaterii lasă de dorit; ar fi fără îndoială prea mult să vorbim în această privință de sofistică, dar reproșul de „eristică", cum ar fi zis Isocrate, mi se pare destul de meritat. În *Dialoguri*, ai uneori impresia că preocuparea nu este atît de a degaja adevărul, cît de a-l face pe adversar să se recunoască învins; că se înaintează mai puțin din descoperire în descoperire decît din concesie în concesie; întregul edificiu al dezbaterii se sprijină în general pe cîte o definiție formulată la început și acceptată fără o examinare aprofundată de către adversar[28].

De aici, impresia că se discută mai puțin despre lucruri și mai mult despre cuvinte. Firește, Augustin declară că nu așa trebuie procedat într-o dezbatere[29], noi însă constatăm că el nu izbutește să se dezbare de acest defect. Chiar și cînd nu este vorba de o dezbatere propriu-zisă cu un adversar ce trebuie pus în încurcătură sau biruit, lui Augustin i se întîmplă să se încîlcească în dificultăți factice, verbale; umblînd după cîte o

---

[26] Vezi însă Maritain, *St. Augustine and St. Thomas*, pp. 209 (*not a metaphysic in the proper sense of the term* „nu o metafizică în sensul propriu al termenului"), 211, 212, 221; Guitton, *Le temps et l'éternité*, p. 188 (nu poate fi vorba de compararea Sfîntului Augustin cu Aristotel; în privința tehnicii și a preciziei, Sfîntul Augustin a rămas mereu un învățăcel).

[27] Ar trebui aici analizate în particular toate dialogurile de la Cassiciacum, inclusiv *Solilocviile*. Cf. rezumatele făcute de Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*, apendice 2, pp. 205–225. Voi reveni *infra*, pp. 250 și urm.

[28] Toate *Dialogurile* vin în sprijinul acestei observații. Cf. de pildă textele reunite *infra*, p. 258, n. 40–41. Cf., pe de altă parte, referitor la caracterul eristic al controversei împotriva ereticilor, partea a treia, p. 372.

[29] De pildă, în *De magistro* 13 (43), *P. L.*, vol. XXXII, c. 1219, *eluceret, aiunt, non de re sed verbo esse controversiam*... „s-ar lămuri – se spune – că neînțelegerea este cu referire la cuvînt, nu la lucru". *Contra Academicos* 2, 10 (24), *ibid.*, c. 930 sfîrșit: *non est ista, mihi crede, verborum sed rerum ipsarum magna controversia*... „crede-mă, această mare controversă privește cuvintele, și nu lucrurile ca atare". *De musica* 1, 3 (4 sfîrșit), *ibid.*, c. 1085: *amo quidam rixas verborum praeterire atque contemnere*... „îmi place, ce-i drept, să trec cu vederea și să neglijez certurile privitoare la termeni". Temă deseori reluată în scrierile din perioada ecleziastică: partea a treia, p. 287, n. 62.

formulă, uită realitatea pe care o explora, și deodată se simte pierdut; totuși, nu are în fața sa decît o pseudoproblemă, goală de orice conținut[30].

Toate aceste imperfecțiuni sînt deosebit de vizibile în primele opere ale lui Augustin, cele din „perioada filozofică"; am fi ispitiți să le punem pe seama neiscusinței tînărului gînditor, dar adevărul ne obligă să spunem că ele se regăsesc și în operele sale de maturitate, chiar în valoroasele-i capodopere: nu există nici una în care să nu fie unul-două asemenea pasaje supărătoare[31].

Ce trebuie să deducem din aceste observații? Să nu ne grăbim din cale-afară să conchidem că e vorba la Sfîntul Augustin de ignoranță sau de incapacitate. Trebuie mai întîi ținut seama de ceea ce, în scrisul său, s-ar putea să fie voit, ticluit anume cu gîndul la un anumit public și cu intenția obținerii unui anumit efect: voi avea într-adevăr prilejul să arăt că o bună parte din aceste „imperfecțiuni" se explică prin rolul pedagogic foarte curios pe care Augustin a vrut să-l acorde dialecticii în formarea filozofului[32].

Pe de altă parte, cînd e vorba de *Dialogurile* de la Cassiciacum, trebuie să ne amintim că sînt scrieri cu un caracter încă foarte literar[33]; ele se situează pe un plan intermediar între filozofia pură și „literatura" destinată marelui public. Într-un text oarecum straniu, Sfîntul Augustin a definit publicul pe care îl avea atunci în vedere: e vorba de literații care, ridicîndu-se mai sus de frivolitatea obișnuită, simt un anumit interes pentru filo-

---

[30] De pildă, în *Solilocvii* 2, 5 (8 sfîrșit), *ibid.*, c. 889: *Nam verum mihi videtur esse id quod est. — Nihil ergo erit falsum quia quidquid est, verum est. — In magnas angustias me coniecisti, nec invenio prorsus quid respondeam...* „dar mie îmi pare că este adevărat numai ceea ce există. — Prin urmare, nimic nu va fi fals, de vreme ce tot ceea ce există este adevărat. — La mare strîmtoare m-ai adus și nici nu știu ce să-ți răspund". *De magistro* 2 (3), *ibid.*, c. 1196: cuvintele au fost definite drept *signa*, așadar „ele semnifică ceva, *aliquid*", dar oare *nihil* nu e un *signum*? Și atunci, e greșită definiția?

[31] Astfel, în *Confesiuni*, admirabila analiză metafizică a memoriei (10, 8 [12] și urm.) se angajează dintr-o dată în argutii pur verbale și divaghează în legătură cu amintirea cuvîntului „uitare" (10, 16, 24–25), p. 258 Lab.; cf. nota lui de Labriolle, *ad loc.* În *De doctrina christiana* 1, 6 (6), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 21: inefabil înseamnă „care nu poate fi spus"; dacă deci putem spune că Dumnezeu e inefabil, atunci el nu mai e așa! Cf., în *Cetatea lui Dumnezeu* 6, 4, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 180, o exegeză într-adevăr sofistică a lui Varro. Exemplele ar putea fi înmulțite: *Enarratio in Psalmum* 118, 8, 4, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1521–22, legat de ebraismul *concupivit desiderare*, Augustin se întreabă ce poate însemna să dorești o dorință; *De Genesi ad litteram* 4, 20 (37), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 310 etc. ...

[32] Cf. *infra*, pp. 256–261.

[33] Augustin le-a judecat astfel: *Confesiuni* 9, 4 (7), pp. 213–214 Lab. (*Dialogurile* „respiră încă orgoliul școlii"; din estetism, Alypius critica în ele aluziile prea precise la creștinism). Cf. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*, p. 17; de Labriolle, „Introducere" la *Confesiuni*, pp. XV–XVI Lab. Aceste *Dialoguri*, al căror gen este imitat după Cicero, se opun dialogurilor scrise mai tîrziu, de o ținută mai severă, mai „științifică": Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 413–414; Fischer, *De Augustini libro de Dialectica*, p. 20.

zofie[34], fără să fie totuși filozofi de profesie[35]. În mod sigur, Augustin a trebuit să aibă grijă de exigențele unui asemenea public, căruia excesul de tehnicitate i-ar fi displăcut.

E foarte greu de spus în ce măsură aceste explicații pot să lămurească faptele pe care le-am semnalat, dar cred că nu mă înșel considerînd că ele lasă un reziduu. Nu îndrăznesc să mă rostesc cu mai multă precizie, dar uneori mi se pare că e vorba de eșecuri și lacune imputabile chiar dialecticii lui Augustin...

Logica oferă prilej pentru observații analoge. Toate expunerile de logică teoretică pe care le întîlnim la Augustin îl frapează pe cititor prin caracterul lor elementar și prin ținuta lor destul de puțin tehnică[36]. Fără îndoială că și aici, înainte de a trage concluzia că pregătirea lui Augustin e insuficientă, trebuie să luăm în considerare ponderea, foarte mare, a preocupărilor sale pedagogice. Trebuie ținut seama de incultura publicului căruia i se adresa, dincolo de Evodius și Adeodatus: Sfîntul Augustin știe că nimic nu e mai rar în epoca lui decît cunoașterea logicii pure[37].

Ținînd cont de toate acestea, rămîn totuși destule stîngăcii, care la Sfîntul Augustin țin de un fel de incapacitate de a vorbi ca un logician de profesie. Nu numai că nu se pune problema de a-l compara cu comentatorii greci ai lui Aristotel și nici cu Boethius, dar pe acest plan tehnic el nu-i egalează nici măcar pe unii latini din vremea sa, precum Marius Victorinus[38] sau Iulian din Æclanum[39].

Putem generaliza semnificația acestei critici: nu numai în expunerile de logică formală, ci și în toată partea filozofică a operei sale, se constată o anume lipsă de rigoare în formularea gîndirii, o oarecare nesiguranță în mînuirea ideii abstracte. O arată cel mai bine caracterul flotant al termi-

---

[34] *De ordine* 2, 11 (31), *P.L.*, vol. XXXII, c. 992.

[35] Lucru explicabil: la acea dată, nu mai există în Occident un mediu filozofic specializat, după cum o atestă însuși Sfîntul Augustin: *Scrisori* 1, 1, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 61; 118, 3 (21), c. 442.

[36] Textelor citate mai sus, n. 18–20 de la p. 203, li se pot adăuga, de pildă: *De doctrina christiana* 3, 34 (47), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 84 (gen și specie); *De Trinitate* 5, 7 (8)–8 (9), *P.L.*, vol. XLII, c. 915–917 (negația nu schimbă categoria sub care se predică); *Contra Iulianum Pelagianum* 6, 6 (16), *P.L.*, vol. XLIV, c. 831–832 (afirmativa particulară este contradictorie cu negativa universală corespunzătoare) etc. ...

[37] Cf. *Confesiuni* 4, 16 (28), p. 86 Lab., citat *supra*, p. 106, n. 57.

[38] De comparat, spre exemplu, teoria definiției (*supra*, n. 18 de la p. 203) cu cea, infinit mai tehnică și mai complexă, din *Liber de definitionibus* a lui Marius Victorinus, pe care Augustin ar fi putut s-o cunoască. Monceaux i-a făcut o temeinică analiză în *Afrique chrétienne* 3, pp. 384–385.

[39] Iulian pare să se fi slujit în mod firesc de vocabularul tehnic al logicii: făcea referiri la *Categoriile* lui Aristotel (*Contra Iulianum Pelagianum* 1, 4 [13], *P.L.*, vol. XLIV, c. 647; 2, 10 [37], c. 700; 3, 2 [7], c. 705), diserta despre silogism (*id.*, 3, 7 [14–16], c. 709–710), gen, specie și mod (*id.*, 3, 13 [26], c. 715).

nologiei sale[40]. N-a știut să-și făurească un limbaj tehnic, nu există o terminologie augustiniană așa cum există una la Aristotel, la Sfîntul Toma sau la Kant.

Ca toți filozofii cu adevărat originali, el se vede întruna nevoit să deformeze sensul cuvintelor pentru a le face capabile să exprime cîte un nou concept. O dată efectuat însă acest travaliu, sensurile adoptate nu rămîn definitive. Într-o scriere ulterioară, el va relua același termen fără a-i da același sens. Vreau să atrag cît se poate de temeinic atenția cititorului asupra acestui lucru: nimic nu e mai primejdios decît să interpretezi un termen augustinian printr-un text luat dintr-o operă diferită de cea în care l-ai întîlnit, mai ales dacă între cele două opere există o mare distanță în timp sau dacă ele au caracter diferit. Mai e apoi un lucru și mai grav: gîndirea sa foarte mobilă se organizează cîteodată mai puțin în jurul ideilor, cît în jurul raporturilor lor reciproce. I se întîmplă, de pildă, să formuleze o antiteză în așa fel încît numai ea e clar definită, pe cînd cei doi termeni ai ei rămîn vagi și mobili, primind rînd pe rînd accepții variate[41].

Nu numai că nu caută să evite incertitudinea pe care accepțiile schimbătoare ale unui termen riscă s-o introducă în mintea cititorului, dar, mai mult, se complace să exploateze cu o uimitoare virtuozitate însăși această incertitudine, lunecînd neîncetat de la un concept la altul printre toate cele pe care le acoperă un același cuvînt, mobilizîndu-le reciproc în virtutea unor subtile asonanțe. Pe de altă parte, Sfîntul Augustin nu reacționează în fața limbajului ca un filozof format prin filiera matematicii, pentru care limba e o mulțime de semne convenționale și de definiții de termeni pe deplin libere[42]. Așa se

---

[40] Să luăm un exemplu foarte simplu: în *Solilocvii* 2, 9 (16), *P.L.*, vol. XXXII, c. 892, Sfîntul Augustin introduce o distincție între *fallax* „înșelător" și *mendax* „mincinos", analogă distincției pe care o fac teologii moderni între minciună pernicioasă și minciună inocentă; or, în coloana următoare (2, 10 [18], *ibid.*, c. 893), el califică poemele dramatice și glumele drept *fallaciae*, cînd ne-am fi așteptat la *mendacia*. Ar fi ușor de înmulțit observațiile de acest gen: cf., de exemplu, Gilson, *Introduction*, p. 53, n. 1; Butler, *Western Mysticism*, 76 și 83, n. 1. Pentru ilustrarea celor ce urmează, cf. studiul făcut de mine privitor la cuvintele *scientia* și *sapientia*, infra, Apendice, pp. 447–453; precum și pp. 288–289, n. 72, 73.

[41] Cel mai clar exemplu este cel din *De Trinitate*, c. XII–XIII, unde Sfîntul Augustin remaniază necontenit definițiile pe care le dă noțiunilor de *sapientia* și *scientia*, opoziția dintre ele rămînînd doar ea constantă în toate cazurile considerate succesiv (cf. partea a treia, pp. 111–111). Sau, tot așa, *De consensu evangelistarum* 1, 5 (8), vol. XXXIV, c. 1045–1046, unde sînt opuse virtutea activă și cea contemplativă. E cu neputință de știut dacă aceasta din urmă cuprinde și contemplația începută încă din viața pămîntească sau numai pe cea din ceruri. Căci numai antiteza e precisă, cei doi termeni ai raportului fiind mult mai imprecişi.

[42] Fără îndoială, Sfîntul Augustin proclamă în mod firesc caracterul convențional al limbajului (de pildă, în *De musica* 6, 9 [24], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1176; asta, chiar dacă Alfaric, în *Évolution intellectuelle*, p. 47, se opune). Altceva e însă să te eliberezi în practică de autoritatea morală a acestor convenții.

explică faptul că în general nu îndrăznește să creeze neologismele care i-ar putea fi necesare[43]. Pe de altă parte, dat fiind că a dobîndit o cultură esențialmente literară, cuvintele i se înfățișează din perspectiva uzului consacrat de clasici și de tradiția școlară, el neizbutind niciodată să se elibereze complet de autoritatea lor[44].

Această atitudine căpătată pe băncile școlii se va accentua în „perioada ecleziastică" prin respectul pe care i-l inspiră însăși litera Sfintei Scripturi. El va avea atunci multă grijă să-și adapteze vocabularul la cel al Bibliei latine[45]; or, cum aici cuvintele în aparență cele mai tehnice căpătaseră sensuri dintre cele mai variate, s-a ivit astfel un nou factor de sporire, în propriul lui limbaj[46], a incertitudinilor iritante pentru cititor.

Aceste lacune mi se par a fi la Sfîntul Augustin efectul culturii sale originale. S-ar putea spune, forțînd puțin gîndul, că ceea ce-i lipsește Sfîntului Augustin este de a fi un profesionist al filozofiei. N-aș vrea ca această afirmație a mea să treacă drept o necuviință: nu e vorba de a atribui Sfîntului Augustin un loc într-un clasament al marilor filozofi într-o competiție de o unică factură. Filozofia este un edificiu cu mai multe încăperi, și nu trebuie să căutăm să-i judecăm pe toți gînditorii în funcție de marii „creatori de sisteme" de tipul Aristotel sau Kant; parcă și aud exegeți eminenți reamintindu-mi că această exprimare oarecum nefixată și într-un fel imperfectă este inerentă augustinismului și se leagă prin tainice fire de ceea ce constituie originalitatea lui profundă[47]. Fără doar și poate... Aș zice totuși că Sfîntul Augustin suferă poate de pe urma faptului că a fost un om a cărui cultură a rămas pentru totdeauna cea pe care a dobîndit-o prin formația sa dintîi: dascălul său în filozofie n-a fost nici Platon, nici Aristotel; a fost Cicero, acest amator...

Din punct de vedere filozofic, Sfîntul Augustin a fost un autodidact, cu nuanța de efort stăruitor și de iremediabilă nedesăvîrșire, pe care o implică acest cuvînt. S-a format singur, neavînd parte de acea inițiere elementară pe

---

[43] Cf. cele spuse mai înainte (partea întîi, pp. 77–78) despre caracterul clasic al vocabularului augustinian: înainte de a risca un neologism, filozofic sau teologic, Sfîntul Augustin își ia tot atîtea precauții ca în cazul vulgarismelor (p. 78, n. 141). Cf. de pildă remarca sa privitoare la neologismul creștin *salvator*: *De Trinitate* 13, 10 (14), *P.L.*, vol. XLII, c. 1025.

[44] Astfel, în *De Trinitate*, după ce a depus atîtea eforturi (cf. n. 41 de la p. 207) ca să opună *scientia* și *sapientia*, nu izbutește să scape de sinonimia lor curentă, și recunoaște asta fățiș: *De Trinitate* 13, 19 (24 sfîrșit), vol. XLII, c. 1034.

[45] Sau, mai exact, la uzul bisericesc: cf. privitor la această preocupare *Retractări* 1, 2 (2 sfîrșit), *P.L.*, vol. XXXII, c. 586; 1, 3 (3), c. 588–589; 1, 13, 2, c. 603; etc. ...

[46] Cf. neclaritatea apărută în terminologia sa privind folosirea lui *sapientia* în sensul de *pietas*, pe care i-l impunea un verset din Iov 18, 28a (conform LXX, *infra*, partea a treia, p. 301, n. 41).

[47] Blondel, de pildă, ap. *Latent Resources in Saint Augustine's Thought*, pp. 322–324, 348; Gilson, *Introduction*, pp. 294 și 305–306.

care a primit-o, de pildă, Apuleius la Atena audiind cîte un scolarh[48] și care încă se mai putea căpăta pe vremea sa, chiar la Atena, la Constantinopol ori Alexandria[49].

El s-a apucat de această cercetare filozofică, pentru care cultura sa inițială nu-l pregătise, pe baza unor lecturi și meditații nesistematice. Educația lasă însă urme de neșters: în el a rămas mereu ceva din ce a fost la început. Toate cîte i le-am reproșat aici se explică prin tradiția școlară, prin deprinderile profesorului de gramatică, ale autorului de *controversiae*, ale retorului...

III

Urmează să examinez acum cunoștințele matematice ale lui Augustin[50]. Să-l consultăm rînd pe rînd despre cele patru secțiuni ale *quadrivium*-ului.

Voi începe cu *astronomia*, care nu ne va reține mult. Căci am avut surpriza să constat cît de rare sînt la Sfîntul Augustin aluziile la această știință. N-am identificat nici una în scrierile din perioada filozofică și foarte puține în restul operei. Nu mi se pare că ele atestă o cunoaștere serioasă a legilor astronomiei matematice. De altfel, sînt foarte puține cele care se referă la ea[51]. Aproape toate aluziile la astronomie cîte se întîlnesc[52] tratează despre cosmologie — să zicem, dacă termenul nu e prea ambițios, despre astronomia fizică; știm însă că aceasta nu ține de *astronomia*, ci de *physica*, și ca atare de filozofie.

Să ne amintim pe de altă parte că în *Disciplinarum libri* pe care a început să le redacteze Sfîntul Augustin consacră cîte un tratat fiecăreia dintre științele cuprinse în ἐγκύκλιος παιδεία, exceptînd doar *astronomia*[53]. Nu trebuie conchis de aici că aceasta rămăsese străină culturii sale?

---

[48] Cf. Vallette, „Introducere" la ediția îngrijită de el a *Apologiei* și a *Floridelor* (col. „Budé"), p. IX.

[49] Cf. partea întîi, p. 104, n. 49.

[50] Nu am putut consulta Lecat, *Erreurs des mathématiciens*, care-i consacră, pare-se, o notă și lui Augustin.

[51] Într-adevăr, nu prea văd alte texte în afară de: *De Genesi ad litteram* 2, 5 (9), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 226: durata revoluției lui Saturn este de treizeci de ani; *Cetatea lui Dumnezeu* 3, 15, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 92: eclipsele de Soare se produc la sfîrșitul lunii calendaristice; s-ar putea eventual adăuga o aluzie (din a doua sau a treia mînă: cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 235, n. 2) la Eudoxos din Cnidos, care se ocupase de numărătoarea stelelor (*Cetatea lui Dumnezeu* 16, 23, c. 500).

[52] Cf. *supra*, partea întîi, p. 127.

[53] Cf. *supra*, p. 164 (coloana 4: *Retractări* 1, 6). Mariétan a încercat zadarnic să nege această lacună; după el (*Classification des sciences*, p. 56, n. 6), cuvîntul *philosophia* din această listă desemnează astronomia. În felul acesta însă, s-ar produce confuzie nu numai la nivelul terminologiei, ci și al întregii structuri a culturii augustiniene. Pe de altă parte, să reamintim că în pasajul din *Confesiuni*, unde Sfîntul Augustin enumeră manualele de arte liberale pe care le-a studiat în tinerețe, astronomia nu figurează (cf. *supra*, p. 164, c. 5: *Confesiuni* 4, 16 [30]).

Ar fi o concluzie gravă: ar însemna să se recunoască o serioasă lacună în punerea în practică a programului științific despre care am vorbit.

Poate că, înainte de a o accepta, ar trebui să o mai atenuăm. Ipoteza noastră se află de fapt în dezacord cu un text din *Confesiuni*: Augustin ne informează că una dintre primele influențe care au contribuit la zdruncinarea credinței sale în maniheism a fost cea a „filozofilor", ale căror teorii astronomice i s-au părut mai plauzibile decît extravaganta cosmogonie a lui Manes. În particular, nu găsise la acesta din urmă nimic comparabil cu acele legi deduse matematic din observații riguroase care permit învățaților să calculeze exact, cu mai mulți ani înainte, eclipsele de Lună sau de Soare, cu toată precizia dorită în privința datei, orei și intensității fenomenului[54].

Această mărturie însă nu are, după părerea mea, întreaga însemnătate ce i s-a acordat uneori[55]: din ea, aflăm că Sfîntul Augustin a descoperit atunci existența astronomiei științifice și valoarea ei experimentală. De unde, nu rezultă că s-ar fi îndeletnicit cu studiul nemijlocit al acestei discipline. A aflat de existența legilor care permit calcularea eclipselor, dar nimic nu ne arată că ar fi cunoscut el însuși tehnica acestui calcul.

De altfel, în lecturile sale din filozofi[56] nu va fi întîlnit neapărat multe lucruri precise cu caracter matematic, pentru că acestea le depășeau competența.

Se poate obiecta, e drept, că de *astronomia* se ocupau matematicienii (*mathematici*), în particular astrologii, cărora li se dădea cu predilecție această denumire[57]. Or, știm, tot din *Confesiuni*, că Sfîntul Augustin se interesase de arta lor, le citise tratatele[58] și devenise capabil să întocmească, cel puțin sumar, un horoscop[59]. Așa este; dar pînă unde ajunsese în aceste studii și ce cunoștințe de veritabilă astronomie dobîndise din ele? Asta nu știm. Nivelul tratatelor latinești de astrologie pe care le posedăm nu e de natură să ne dea o idee prea înaltă despre știința pe care Augustin ar fi putut-o prelua din ele.

Cred că, date fiind toate aceste mărturii, argumentul *a silentio* își păstrează întreaga greutate: rămîne un fapt că tratatele filozofice care invocă

---

[54] *Confesiuni* 5, 3 (3–6), pp. 94–96 Lab. Cf. îndeosebi: *et quoniam multa philosophorum legeram*... „și pentru că citisem multe lucrări de filozofie".

[55] De pildă, Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 234–238.

[56] Și de data asta, îmi vine greu să transform o aluzie atît de vagă în bibliografie precisă: Alfaric (*op. cit.*, pp. 234–235) și Boyer (*Christianisme et néo-platonisme*, p. 45, n. 3) se străduiesc să reconstituie aceste lecturi: *De astronomia* de Varro, și de Apuleius, iar de Cicero, *Somnium Scipionis* și traducerea din Aratus.

[57] *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 35, 1, *P.L.*, vol. XL, c. 28.

[58] *Confesiuni* 4, 3 (5), p. 69 Lab.

[59] *Id.*, 7, 6 (8), p. 153 Lab. Cf. privitor la aceste două pasaje comentariile lui Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 221.

firesc diferite științe „enciclice" nu cuprind nici o aluzie la singura știință pe care *Disciplinarum libri* o ignoră. Trebuie deci să credem că Augustin n-a ajuns prea departe în studiul astronomiei, de vreme ce aceasta n-a lăsat mai multe urme. În orice caz, trebuie să fim de acord că această știință nu joacă în cultura filozofică a lui Augustin rolul pe care teoria părea să i-l atribuie, la egalitate cu celelalte discipline.

IV

Dintre științele matematice, Augustin se referă de preferință la aritmetică. Operele din perioada filozofică ne oferă o bogată colecție de aluzii la această disciplină. Dar ce anume cunoștințe presupun ele?

Unele nu pun în joc decît noțiuni foarte simple, care, după cum Augustin însuși remarcă nu o dată, țin de cea mai umilă cultură primară: astfel, $2 + 2 = 4$, $2 + 4 = 6$, $7 + 3 = 10$[60]; numerele întregi se împart în pare și impare[61]... Unele considerații teoretice nu se situează cu mult mai sus: șirul numerelor (întregi) e infinit[62]; pentru a afla dublul unui număr întreg, trebuie înaintat, pornind de la el, în șirul numerelor întregi cu atîtea unități cîte cuprinde numărul dat[63]...

De musica însă ne permite să întrevedem că Augustin a căutat să știe mai mult. Întreaga parte a doua a primei cărți este consacrată unui fel de introduceri aritmetice în studiul ritmicii[64]. Aici se pot distinge două părți, prima consacrată unei clasificări a raporturilor numerice[65], iar cea de a doua formării decadei[66]. Le voi analiza rapid pe amîndouă.

---

[60] *De immortalitate animae* 2 (2), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1002: *De libero arbitrio* 2, 8 (21), *ibid.*, c. 1252; 2, 12 (34), c. 1259.

[61] *De musica* 1, 12 (20), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1095: *illud nonne* ab ineunte pueritia *didicimus, omnem numerum aut parem esse aut imparem?* „oare n-am învățat încă *din prima copilărie* că orice număr este par sau impar?"

[62] *Id.*, 1, 11 (18), c. 1094.

[63] *De libero arbitrio* 2, 8 (23), c. 1253. A se vedea și *Cetatea lui Dumnezeu* 12, 12, *P.L.*, vol. XLI, c. 359–360; 12, 17, 1, c. 366 (noțiunea de infinit); 18, 23, 1, c. 580; 20, 7, 2, c. 668 (noțiunea de cub): primele două pasaje sînt interesante din punct de vedere filozofic, următoarele două cu totul elementare.

[64] *De musica* 1, 8 (14)–12 (26), c. 1091–1098; cf. către sfîrșit (1, 13 [27], c. 1098): *Tempus est autem ad illos motus redire tractandos ac discutiendos, qui huic disciplinae proprie tribuuntur et propter quos ista de numeris, de alia scilicet disciplina quantum pro negotio satis visum est, consideravimus*... „e timpul să revin la acele ritmuri, pentru a analiza și discuta care dintre ele sînt în mod corect atribuite acestei discipline (: muzicii) și de dragul cărora am luat în considerare aceste lucruri referitoare la numere, evident de la altă știință (: aritmetica), în măsura în care mi s-a părut necesar în această problemă".

[65] *De musica* 1, 8 (14)–10 (17), c. 1092–1093.

[66] *Id.*, 1, 11 (18)–12 (26), c. 1094–1098.

Următorul tabel reunește elementele clasificării raporturilor numerice după Augustin:

	I	II	III	IV
motus... „ritmuri, durate"	*rationabiles...* „raționabile"	*aequales* „egale"	*connumerati...* „numărate"	*complicati* „multiple"
	irrationabiles „iraționabile"	*inaequales...* „inegale"	*dinumerati* „calculate"	*sesquati* „cu o măsură în plus"

Ce înseamnă toți acești termeni? Voi încerca să limpezesc explicațiile uneori încîlcite ale lui Augustin[67]. Pe de altă parte, voi căuta să lămuresc care sînt semnificația și valoarea științifică a distincțiilor pe care le face. În acest scop, voi raporta *De musica* la expunerile clasice ale aritmeticii grecești: cărțile 2, 7–9 și 10 ale lui Euclid, *Introducerea aritmetică* a lui Nicomachos din Gerasa și tratatele *Muzica* și *Aritmetica* ale lui Theon din Smyrna[68].

Firește, nu acestea sînt sursele directe ale erudiției aritmetice a lui Augustin; stabilirea acestor surse e însă o problemă de cu totul alt ordin, pe care aici o putem lăsa deoparte[69]: mă interesează nu atît să determin geneza psihologică a științei lui Augustin, cît să apreciez mărturia pe care ea o aduce privitor la nivelul culturii din secolul al IV-lea.

Am spus că Augustin ne prezintă o clasificare a raporturilor numerice; de fapt, el nu vorbește decît despre mișcări (*motus*), dar în realitate se ocupă doar de durata lor[70], iar aceasta se reduce la numărul ce o măsoară; pe de altă parte, studiază duratele considerate nu în sine, ci două cîte două, vizînd raportul dintre ele. Cititorul de azi e un pic șocat de această prezentare, simțindu-se parcă îndemnat să-i reproșeze lui Augustin că nu degajă clar

---

[67] Cred că sînt primul care dau un comentariu complet al acestui text; Edelstein a evitat dificultatea, mulțumindu-se cu o scurtă analiză (*Musikanschauung Augustins*, pp. 82–83). Amerio (*Il „De musica"*, pp. 63–65) l-a înfruntat cu curaj, dar fără a izbuti pe deplin, după cum de altfel o și recunoaște deschis (p. 65, n. 2).

[68] Aceste trei manuale sînt de fapt cele mai reprezentative pentru aritmetica greacă (cf. Tannery, *Mémoires scientifiques*, 7, pp. 27 și urm.). Ele formau baza învățămîntului la școala filozofică din Atena pe vremea Sfîntului Augustin (Schemmel, *Hochschule von Athen*, pp. 507–508).

[69] Aș aminti ipotezele cele mai plauzibile (cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 446, n. 2; Svoboda, *Esthétique*, pp. 70–71): Sfîntul Augustin ar fi putut citi *De arithmetica* cuprinsă în *Disciplinarum libri* de Varro; poate și *De arithmetica* lui Apuleius, traducere a manualului lui Nicomachos (cf. Cassiodor, *Institutiones* 2, 3, *P.L.*, vol. LXX, c. 1208B); dar aceste tratate s-au pierdut. Singurele manuale latinești pe care le avem datează din secolul al VI-lea: *De arithmetica* de Boethius (adaptare a lui Nicomachos) și a lui Cassiodor (rezumat al precedentului: *Institutiones* 2, 4 *P.L.*, vol. LXX, c. 1204–1208).

[70] *De musica* 1, 7 (13 sfîrșit)–8 (14),c. 1091.

această noțiune de raport pe care e construită întreaga expunere. Dar acest defect nu trebuie să-i fie imputat, pentru că, așa cum se vede din expunerea lui Nicomachos, aritmetica elenistică se obișnuise de mult să nu separe studiul raporturilor de cel al numerelor considerate în sine[71]. Să urmărim însă textul mai departe:

I. Augustin numește *motus rationabiles* două durate care admit o măsură comună, *irrationabiles* pe cele ce nu se bucură de această proprietate[72].

La prima vedere, această definiție se potrivește cu ceea ce și în matematica de astăzi se cheamă caracter rațional: într-adevăr, noi am spune că numărul care măsoară raportul a două durate care nu au o măsură comună este un număr irațional. Aceasta era de altfel o noțiune familiară matematicii grecești clasice[73]. Să fim însă atenți: este important să observăm că în lipsa unor simboluri adecvate Euclid nu aplică această noțiune decît la mărimi, μεγέθη, nu la numere, ἀριθμοί. Grecii defineau ἀριθμός drept o mulțime de unități, *monades*[74], ceea ce făcea ca aritmetica lor în sens strict să nu poată studia decît numerele întregi.

Sfîntului Augustin nu-i era necunoscută această definiție restrictivă a conceptului de număr: un text foarte precis ne face dovada că pentru el

---

[71] Nicomachos, după ce a studiat numerele considerate în sine (pare, impare), trece oarecum firesc la studiul raporturilor de egalitate și de inegalitate: *Introducere aritmetică* 1, 17, 1, p. 44 Hoche; cf. Boethius, *Aritmetica* 1, 20 sfîrșit, p. 45 Friedlein; Cassiodor, c. 1205B.

[72] *De musica* 1, 8 (14 sfîrșit), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1042: *in duobus motibus ita partes dimensas habentibus ad invicem ut possent dici tot ad tot* „...în cele două feluri de durate avînd părțile, luate în sine, astfel calculate, încît să se poată spune atît la atît..." *id.*, 1, 9 (15), *ibid.*, c. 1092: *duo igitur motus qui ad sese, ut dictum est, habent aliquam* numerosam dimensionem... *Appellemus ergo, si placet, illos qui inter se dimensi sunt, rationabiles; illos autem qui ea dimensione carent, irrationabiles* „așadar, două durate care, după cum s-a spus, au o anumită *dimensiune exprimată prin numere întregi*... să numim, așadar, dacă ne punem de acord, raționabile pe cele care sînt proporționate una în raport cu cealaltă, și iraționabile pe cele care nu comportă această dimensiune..."; *id.*, 1, 11 (18 început), *ibid.*, c. 1094... *rationabiles motus, id est qui ad sese habent aliquam* numerorum dimensionem... „durate raționabile, adică cele care comportă o anumită *dimensiune exprimotă prin numere întregi...*"

[73] Euclid, *Elemente* 10, definiția 1: Μεγέθη σύμμετρα „mărimi comensurabile" și ἀσύμμετρα „incomensurabile". Euclid numește incomensurabil (ἀσύμμετρον) ceea ce noi numim irațional (cf. Gow, *History of Greek Mathematics*, p. 79, n. 1; Cantor, *Vorlesungen*, 1, p. 254). Cît despre ceea ce el numește rațional, irațional (ῥηταί, ἄλογοι: 10, definiția 4), e vorba de o noțiune fără echivalent exact în matematica modernă.

[74] Euclid, *Elemente* 7, definiția 2. Cf. Gow, *op. cit.*, p. 74, n. 4. Cantor, *op. cit.*, p. 147; Rey, *Jeunesse de la science grecque*, pp. 192–195, 279–283. De aici, rolul eminent acordat de gîndirea antică noțiunii de unitate: vezi la Sfîntul Augustin, de pildă, *De ordine* 2, 18 (47), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1017 (privitor la sursele stoice și platoniciene ale acestui pasaj, cf. Svoboda, *Esthétique*, pp. 41–42 și, în general, Boyer, *Idée de vérité*, p. 75).

numerus înseamnă într-adevăr „număr întreg“[75]. Or, dacă recitim atent definițiile citate adineauri ale numerelor *rationabiles*, constatăm că noțiunea de măsură comună nu e luată în toată generalitatea, ci este subordonată noțiunii de *numerus*, de număr întreg: este vorba de o *dimensio numerorum, numerosa* „măsură a numerelor, exprimată printr-un număr (întreg)“. Să traducem: o măsură comună care să permită (la măsurarea a două durate date) obținerea de numere întregi. Ca atare, *motus rationabiles* desemnează doar duratele ce au drept măsuri numere întregi; *motus irrationabiles* reunesc toate duratele ale căror măsuri sînt fie numere fracționare, fie numere iraționale în sensul modern al cuvîntului[76].

Definiția dată de Sfîntul Augustin este deci destul de stîngace; el nu și-a dat seama că era de prisos să recurgă la noțiunea de raționalitate de vreme ce se plasa înăuntrul noțiunii mai înguste de număr (întreg). Ai impresia că a contopit cu stîngăcie în una singură cele două definiții euclidiene, a lui μέγεθος σύμμετρον „mărime simetrică“ și a lui ἀριθμός „număr“.

II. — Duratele ale căror raporturi sînt numere întregi se împart în durate egale și durate inegale, noțiune simplă care nu necesită explicații. Fac doar observația că ele erau studiate în manualele clasice ale lui Nicomachos și Theon[77].

III. — Augustin împarte apoi duratele inegale în două grupuri: numește *motus connumerati* două durate astfel încît numerele care le măsoară sînt a) unul multiplul celuilalt sau b) ambele multipli ai diferenței dintre ele;

---

[75] Cf. *Scrisoarea* 3, 2, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 64: Sfîntul Augustin opune numărul inteligibil numărului sensibil; numărul sensibil este mărimea materială (*nam quid est aliud sensibilis numerus, nisi corporeum vel corporum quantitas* „căci ce altceva este numărul perceptibil decît [ceva] material sau cantitate a corpurilor“); el admite un infinit al micimii (căci pentru Augustin materia e divizibilă la infinit), dar nu și unul al mărimii (pentru că lumea materială este limitată); în schimb, numărul inteligibil, cel de care se ocupă *disciplina* aritmetică, admite infinitul mărimii (șirul numerelor este nelimitat, cf. *supra*, p. 211), iar pe celălalt nu, neputînd să coboare sub unitate: *non tamen infinite minuitur, nam non eum licet ultra monadem resolvere* „...totuși, el nu poate fi micșorat la infinit, nefiindu-i îngăduit să coboare mai jos de unu“. Din această propoziție, se vede că *numerus* = număr întreg. Cf. și *De libero arbitrio* 2, 8 (23), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1253.

[76] Lipsa unui simbol potrivit e cea care-l face pe Augustin să nu dea un exemplu de *motus irrationabiles* (Amerio comite în privința asta o eroare, *Il „De musica“*, p. 65 n. 2), în timp ce pentru toate categoriile de *motus rationabiles* dă exemple.

[77] *De musica* 1, 9 (15), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1092... *Utrum tibi videatur maior concordia in motibus rationabilibus eorum qui aequales inter se, quam eorum qui sunt inaequales* „poate că ție ți-ar părea că există un mai mare acord la duratele raționabile ale acelora care sînt egale între ele decît ale acelora care sînt inegale...“ Cf. Nicomachos 1, 17, 1–3, p. 44 Hoche; Theon, *Muzica* 22, p. 120 Dupuis; Boethius 1, 21, p. 45 Friedlein; Cassiodor, c. 1205.

motus dinumerati, două durate care nu se află în nici unul dintre aceste cazuri[78].

IV. — Ultima distincție nu face decît să separe cele două categorii reunite sub numele de *connumerati*: duratele multiple constituie *motus complicati*; cele ale căror numere sînt multipli ai diferenței dintre ele sînt numite *motus sesquati*[79].

Aceste din urmă două distincții lasă o impresie de stîngăcie: se pare că ele nu corespund decît unui artificiu de expunere, unei preocupări de falsă simetrie: cele două distincții dihotomice se reduc în realitate la una singură cu trei termeni: *connumerati* nu reprezintă de fapt nimic definit, fiind doar

---

[78] *De musica* 1, 9 (15–16), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1092–1093: *porro inaequalium nonne alii sunt in quibus possumus dicere quota parte sua maior aut coaequetur minori aut eum excedat* „apoi, dintre duratele inegale sînt unele despre care putem spune în a cîta parte a lor durata mai mare sau o egalează pe cea mai mică, sau o întrece" (ex. din prima categorie: 2 și 4; din categoria a doua: 6 și 8)... *alii autem in quibus non idem dici potest* „altele însă despre care nu se poate afirma același lucru..." (ex. 3 și 10, 4 și 11)... *Appellamus ergo istos quos praeponimus connumeratos, illas autem quibus hos praeponimus, dinumeratos* „așadar numim « connumerati » pe cele pe care le-am citat mai întîi și « dinumerati » pe cele citate ulterior". Textul lui Augustin este aici destul de încîlcit: dacă una dintre cele două categorii ce urmează să alcătuiască *connumerati* este din capul locului definită exact: *motus in quibus possumus dicere, quota parte sua maior... coaequetur minori* „durate despre care putem spune în a cîta parte cea mai mare... egalează pe cea mai mică" (= două numere, dintre care cel mai mare este un multiplu al celui mai mic); definiția pentru *sesquati* face obiectul unor retușări succesive. Augustin spune mai întîi: *(motus) in quibus possumus dicere quota parte sua maior... (minorem) excedat* „(durate) despre care putem spune în a cîta parte a lor cea mai mare... întrece (pe cea mai mică)", ceea ce înseamnă două numere astfel încît diferența lor este o fracție întreagă a celui mai mare, ceea ce înseamnă că numărul mai mare este un multiplu al diferenței lor. Mai departe însă (*De musica* 1, 10 [17], c. 1093), reluînd această definiție, el precizează: *genus... in quo ea pars qua excedit maior minorem ambos metitur, id est aliquoties habent eam et maior et minor* „specie... în care acea parte prin care cea mai mare o întrece pe cea mai mică le măsoară pe amîndouă, adică de cîte ori le cuprinde și cea mai mare și cea mai mică", precum 6 și 8: el vrea deci ca ambele numere, și nu doar cel mai mare, să fie multipli ai diferenței lor. În fapt, *dar Sfîntul Augustin nu o spune*, cele două definiții se reduc la una singură, cea de a doua condiție fiind implicată de prima. Într-adevăr, fie două numere întregi, a și b astfel încît:

$$a = p\,(a - b),\ \text{unde } p \text{ e un întreg} > 1.$$

Avem $$a - b = p\,(a - b) - b$$

de unde $$b = (p - 1)\,(a - b),$$

și deci b e un multiplu al diferenței $a - b$.

[79] *De musica* 1, 10 (17), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1093: *unum genus est connumeratorum in quo minor numerus metitur maiorem... aliud genus est in quo ea pars qua excedit maior minorem, ambos metitur... Quocirca, si tibi iam videtur, illi ubi multiplicato minore fit maior, vocentur complicati; illi autem sesquati*... „o categorie este cea a duratelor aflate în raporturi determinate, în care numărul mai mic îl măsoară pe cel mai mare... o altă categorie este aceea în care acea parte prin care numărul mai mare îl întrece pe cel mai mic le măsoară pe amîndouă... De aceea, dacă ești de acord, acele la care numărul mai mic devine, prin multiplicare, mai mare să poarte numele de „complicati » (multipli); însă acelea în care numerele sînt multipli ai diferențelor..."

o clasă artificială ce reunește *complicati* și *sesquati*, care doar ele fac obiectul unor definiții veritabile.

Am căutat să mă dumiresc dacă există vreo rațiune care să explice aceste fapte. E ușor de înțeles ce sînt *complicati*, „multiplii" noștri; de unde a scos însă Augustin bizarele *sesquati*?

Dificultatea se lămurește dacă raportăm textul său la cele ale lui Nicomachos și Theon. Înăuntrul clasei raporturilor de inegalitate, aceștia deosebesc și studiază cinci feluri de raporturi remarcabile[80]:

1. Raportul dintre un număr πολλαπλάσιος „multiplu" și un ὑποπολλαπλάσιος „submultiplu", multiplu : submultiplu, adică $a : b = m$.
2. Raportul dintre un ἐπιμόριος „subparticular" și un ὑπεπιμόριος „subsuperparticular", în latinește *superparticularis* : *subsuperparticularis*, adică $a : b = m + 1 : m$.
3. Raportul dintre un ἐπιμερής „care conține un număr și mai multe dintre părțile lui" și un ὑπεπιμερής „număr conținut în altul de o dată și o fracțiune", *superpartiens : subsuperpartiens*, adică $a : b = 2m + n : m + n$.
4. Raportul dintre un πολλαπλασιεπιμόριος „multiplu care subdivide" și un ὑποπολλαπλασιεπιμόριος „submultiplu care subdivide", *multiplex superparticularis : submultiplex superparticularis*, adică $a : b = mn + 1 : n$.
5. Raportul dintre un πολλαπλασιεπιμερής „multiplu care conține un număr și mai multe dintre părțile lui" și un ὑποπολλαπλασιεπιμερής „submultiplu care conține un număr și mai multe dintre părțile lui", *multiplex superpartiens : submultiplex superpartiens*, adică $a : b = p(m + 1) + m : m + 1$, unde, bineînțeles, $p > 1$.

Să comparăm această listă cu diviziunea operată de Augustin între *connumerati*. *Complicati* sînt πολλαπλάσιοι/ὑποπολλαπλάσιοι; cît despre *sesquati*, e ușor de dovedit că ei nu sînt altceva decît ἐπιμόριοι/ὑπεπιμόριοι[81]. Așadar, *connumerati* reprezintă primele două clase din cele cinci raporturi remarcabile pe care aritmetica clasică le reținea printre raporturile de inegalitate.

---

[80] Nicomachos 1, 17, 7 și urm., pp. 45 și urm. Hoche; Theon, *Muzica* 22 și urm., pp. 120 și urm. Dupuis; iar pentru terminologia latină corespunzătoare, Boethius 1, 22 și urm., pp. 46 și urm. Friedlein; Cassiodor, c. 1205C și urm. Cf. Gow, *Greek Mathematics*, p. 90.

[81] Într-adevăr, fie a și b două *sesquati*; prin definiție, avem:

$$a = p\,(a - b)$$

De unde $(p-1)\,a = pb$

Fie: $\frac{a}{b} = \frac{p}{p-1}$, raport de forma ἐπιμόριος „cu o fracție în plus" / ὑπεπιμόριος „cu o fracție în minus".

Reciproc, fie a și b două numere ἐπιμόριος „cu o fracție în plus" / ὑπεπιμόριος „cu o fracție în minus".

Avem, prin definiție:

$$\frac{a}{b} = \frac{m+1}{m}$$

De unde $ma = (m + 1)\,b$

Adunînd a la fiecare dintre cei doi membri ai egalității, obținem

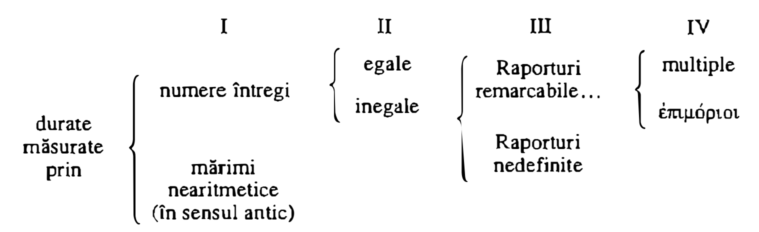
$$(m + 1)\,a = (m + 1)\,b + a$$

De unde $a = (m + 1)(a - b)$, relație caracteristică pentru *sesquati*.

Acum se explică totul: nu mai avem nici un temei să-i reproșăm lui Augustin caracterul empiric al clasei sale de *connumerati*. Eroarea, dacă există vreuna, aparține întregii aritmetici grecești, care alegea ca meritînd un studiu aparte un anumit număr de raporturi determinate ce n-au între ele nici o proprietate comună.

Sfîntul Augustin avea dreptate să nu rețină din cele cinci decît două: să nu uităm că expunerea pe care o analizăm face parte din *De musica* și ca atare nu studiază decît raporturile numerice ce se regăsesc folosite de către ritmică[82]. El avea de fapt nevoie de cele trei noțiuni de *numeri aequales, complicati* și *sesquati* pentru a studia cele trei „genuri" — egal, dublu și sesquialter pe care le distingea metrica gramaticienilor.

Cred că am izbutit în felul acesta să explic această clasificare atît de stranie la prima vedere; elementele tabloului în care am rezumat-o pot fi traduse în felul următor:



Ce concluzie să tragem din această lungă analiză? Ea ne permite să întrevedem că Augustin a asimilat un anumit număr de cunoștințe, la drept vorbind destul de elementare, ținînd de aritmetica științifică. În fond, nu i-am putut descoperi erori propriu-zise, dar din expunerea sa nu lipsesc unele stîngăcii[83], iar redactarea încurcată îl dă de gol pe „literatul" aventurat pe un teren tehnic, unde nu mai e sigur de sine.

Nu vreau să-l anihilez pe Augustin comparîndu-l cu Euclid; să-i luăm însă pe Nicomachos și Theon; de bună seamă că nici ei nu sînt totdeauna fără cusur[84], cu toate acestea expunerile lor sînt mult mai satisfăcătoare decît

---

[82] În fapt, cînd trece la studiul metricii, Sfîntul Augustin va reaminti elevului său — și va folosi la momentul potrivit — vocabularul aritmetic expus: *De musica* 2, 4 (4), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1102; *id.*, 2, 5 (6), c. 1103 etc. ...; cf. Amerio, *Il „De musica"*, pp. 72–74.

[83] Cf., *supra* privitor la definiția pentru *rationabiles* și pentru *connumerati*; nu e limpede de ce a înlocuit Augustin noțiunea clasică de ἐπιμόριοι cu cea de *sesquati*.

[84] Theon, la fel ca Augustin, a încercat să găsească un nume pentru aceste „raporturi remarcabile" puse în evidență de tradiție; el le numește λόγοι ἀναλογίας, „termen al proporției", cuvînt destul de nefericit ales (la Euclid, ἀνάλογος are sensul foarte precis de „proporțional": *Elemente* 7, definiția 20). Pe de altă parte, el își prezintă lista cu atîta stîngăcie, încît cititorul ar putea crede că ultimele trei raporturi intră în categoria de ἐπιμόριοι. Nicomachos se încurcă și el în prezentarea celor cinci raporturi inegale și deseori și în alte puncte (de exemplu, la clasificarea numerelor impare, 1, 11–13).

cea a lui Augustin. Expunerea acestuia rămîne stîngace și defectuos construită; și va rămîne inferioară nu numai aceleia pe care o va realiza mai tîrziu Boethius, urmîndu-l îndeaproape pe Nicomachos, ci chiar și rezumatului pe care l-a făcut Cassiodor după Boethius.

Mai rămîne de făcut o ultimă observație asupra acestui pasaj: cititorul modern va mai fi șocat și de intruziunea unor judecăți estetice în această clasificare aritmetică. Augustin nu se mulțumește să divizeze raporturile, ci le clasifică după o ordine de perfecțiune descrescătoare. Prima distincție este introdusă din această perspectivă: „Orice măsură trebuie așezată pe drept cuvînt mai presus de indeterminare"..., așadar numerele *rationabiles* trebuie puse mai presus de cele *irrationabiles*[85]; tot așa, cele egale sînt preferate celor inegale pentru că între ele domnește o mai mare „concordie"[86]; și așa mai departe...

Se vede foarte bine care e preocuparea autorului: el vrea să reușească să reducă ritmica la aritmologie, iar judecata estetică la o condiție matematică[87]; pentru a putea însă stabili că frumusețea este număr, trebuie mai întîi instalat în miezul acestuia un element calitativ. Un atare demers ne pare destul de ciudat, dar pe un antic nu putea să-l șocheze: știința numărului n-a izbutit niciodată să se lepede de acest aspect calitativ pe care i-l dăduseră întemeietorii săi, pitagoreicii[88]. Felul cum continuă expunerea din *De musica* ne va oferi, de altfel, noi mărturii privind acest mod de gîndire.

V

Într-adevăr, cea de a doua expunere aritmetică, cu care se încheie cartea I, este consacrată unor ciudate observații privind structura decadei, *denarius numerus*[89]. Cercetînd care este legea care impune o ordine șirurilor infinite de numere întregi și diverselor raporturi dintre ele, Augustin scoate în evidență de la început caracterul zecimal al numerației latine. De unde vine situația

---

[85] *De musica* 1, 9, 15, *P.L.*, vol. XXXII, c. 1092: ... *intelligis omnem mensuram et modum immoderationi et infinitati recte anteponi. Manifestissimum est. — Duo igitur modus qui ad sese, ut dictum est, habent aliquam dimensionem, iis qui eam non habent* anteponendi sunt „pricepi că orice măsură și durată sînt pe drept puse mai presus de nedeterminare și de infinitate. E foarte clar. — Prin urmare, două măsuri care, așa cum s-a spus, au în sine o oarecare dimensiune, *trebuie puse mai presus* de acelea care nu o au".

[86] Textul citat *supra*, p. 214, n. 77.

[87] Cf. *infra*, pp. 244–247.

[88] Cf. despre aceasta Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1, p. 53; Rey, *Jeunesse de la science grecque*, pp. 366–370, 375–378.

[89] *De musica* 1, 11 (18)–12 (26), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1094–1098; a se vedea și modul cum le analizează Alfaric (*Évolution intellectuelle*, p. 446, n. 2), Edelstein (*Musikanschauung Augustins*, pp. 83–86), Amerio (*Il „De musica"*, pp. 66–69), Schmitt (*Mathematik*, pp. 362–363).

privilegiată a numărului zece? Aici, Augustin se lansează într-o serie de analize calitative și de judecăți de valoare.

Pornind de la unitate, se ajunge la analiza numărului trei; în aceasta rezidă „o anumită perfecțiune", dat fiind că el formează un tot, fiind alcătuit dintr-un început, un mijloc și un sfîrșit, reprezentate fiecare prin cîte o unitate (3 = 1 + 1 + 1)[90]. În continuare, se caută să se obțină un număr par care să fie și el *totus atque perfectus* „întreg și perfect": acesta va fi cuaternarul, deoarece 4 = 1 + 2 + 1[91]. Numerele 1 și 2, neavînd o structură completă (*principium, medium, finis*), nu se bucură de aceeași perfecțiune; ele vor fi considerate principii ale numerației. Discipolul începe să se minuneze de atîtea frumuseți cuprinse în fapte așa de simple, iar Augustin răspunde cu gravitate:

Subtilius ista quaeruntur atque abstrusius in ea disciplina quae est de numeris „aceste probleme sînt cercetate într-un mod mai subtil și mai abstract în știința despre numere".

Dar nu se îndepărtează de la analiza primelor trei numere. Arată că între ele există o mare armonie, *magna concordia*; discipolul său se minunează și se bucură de unitatea ce i se descoperă în aceste numere[93]. Să analizăm însă șirul bine constituit din început, mijloc și sfîrșit: 1. 2. 3. Suma extremilor, 1 + 3, este egală cu dublul mijlociului 2 și dă numărul 4; armonie admirabilă, care nu se va mai regăsi într-un șir de trei numere consecutive, altele decît aceste prime trei; există deci între primele patru numere o *iustissima progressio* „progresie perfectă"; sub ochii plini de uimire ai discipolului, Augustin arată că tocmai aceste patru numere atît de onorabile generează decada (1 + 2 + 3 + 4 = 10)[94].

Așa arată, în linii generale, această ciudată expunere care, de bună seamă, pare stranie unui cititor din zilele noastre. De fapt, nu trebuie să ne mire. Întîi, pentru că o atare expunere se potrivește foarte bine într-o scriere ca *De musica*. Aceste proprietăți remarcabile ale primelor numere îi vor servi lui Augustin pentru a da ritmicii sale o întemeiere rațională[95].

---

[90] *De musica* 1, 12 (20), c. 1095: *quare in ternario numero quamdam esse perfectionem vides, quia totus est, habet enim principium, medium et finem* „vezi, prin urmare, că numărul trei este perfect, căci el formează un tot avînd început, mijloc și sfîrșit".

[91] *Id.*, 1, 12 (21), c. 1095: în treacăt, Augustin definește numărul 3 drept *totus impar* „în totalitate impar", aluzie la o clasificare a numerelor impare expusă îndeosebi de Nicomachos, *Introducere aritmetică* 1, 11 și urm.

[92] *Id.*, 1, 12 (22), c. 1096.

[93] Eodem loco: *et miror, et amo, istam quam commendas unitatem* „admir și-mi place această unitate pe care o elogiezi".

[94] *Id.*, 1, 12 (23–26), c. 1097–1098.

[95] După cum a arătat cu multă finețe Amerio (*Il „De musica"*, p. 69), care a adunat din cărțile 2–5 textele în care Augustin utilizează proprietățile primelor patru numere: *De musica* 2, 3 (3), c. 1102; 2, 4 (5), c. 1103 etc. ...

În al doilea rînd, și mai ales, în Antichitate asemenea considerații nu erau ceva ieșit din comun, ci țineau de un anumit aspect al științei: alături de aritmetica propriu-zis matematică, era cultivată ceea ce noi am numi mai degrabă o aritmologie, un studiu al proprietăților remarcabile ale numărului, luînd cuvîntul „proprietăți" în sensul larg, de asocieri de imagini calitative și estetice.

Cunoaștem mai multe manuale din epoca imperială consacrate acestei științe: Nicomachos din Gerasa îi consacrase Θεολογούμενα ἀριθμητικά[96], diferite de *Introducerea aritmetică* în care se ocupa de aritmetica propriu-zisă; ecouri ale ei se pare că pot fi regăsite în scurtul tratat *Despre decadă*[97] al lui Anatolios (a doua jumătate a secolului al III-lea d. Cr.) și într-o parte a tratatului aritmetic al lui Theon din Smyrna[98]. Sub același titlu, Θεολογούμενα ἀριθμητικά, ni s-a transmis un tratat mai amplu, atribuit lui Iamblichos. Or, e de-ajuns să deschidem aceste lucrări pentru a regăsi în ele esențialul elementelor expuse de Augustin[99]; ne dăm seama că toate aceste considerații despre proprietățile primelor numere sînt printre cele mai simple dintre toate cîte apar adunate în aceste tratate de aritmologie; cele mai simple, adică cele mai rezonabile[100] și totodată cele cu adevărat elementare.

VI

Asemeni aritmeticii, geometria e reprezentată și ea în operele filozofice; mai întîi, printr-un număr de aluzii răzlețe la fapte elementare: Sfîntul Augustin menționează în treacăt noțiunea de linie dreaptă[101], divizibilitatea la infinit[102], noțiunile de unghi, pătrat[103], cerc[104]; proprietățile

[96] Această lucrare s-a pierdut; despre ea, ne putem face o idee după însemnarea destul de amănunțită pe care i-o consacră Photius, *Biblioteca*, cod. 187, *P.G.*, vol. CIII, c. 591–604.

[97] Cf. privitor la acest tratat traducerea și nota lui Tannery, *Mémoires scientifiques*, 3, pp. 12 și urm.

[98] Tannery, *op. cit.*, p. 27, crede că aceste pasaje nu făceau inițial parte din textul lui Theon și că ele reprezintă o interpolare bizantină.

[99] De pildă, Nicomachos ap. Photius, *loc. cit.*, *P.G.*, vol. CIII, c. 496 a–b privitor la perfecțiunea temarului; Anatolios, trad. Tannery, *loc. cit.*, p. 12 (decada ce rezultă din cuaternar), 15 (temarul); Theon, *Aritmetica* 32 sfîrșit, p. 76. Dupuis (temarul); Ps. Iamblichos, *Theologumena*, p. 14 de Falco (temarul), 20 (cuaternarul). Sursa reală a erudiției augustiniene ar fi aici de asemenea Varro, *De principiis numerorum* (pierdută). A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne* (Bibl. de l'Éc. des Hautes Études, f. 217), Paris, 1915, pp. 139–268; Marrou, *Histoire de l'éducation*, pp. 248–251.

[100] Căci în ele se întîlnesc și multe alte considerații: le vom regăsi mai tîrziu, legat de exegeza alegorică (cf. *infra*, pp. 365–367).

[101] *Solilocvii* 1, 4 (9–10), *P.L.*, vol. XXXII, 874.

[102] *Eod. loco* și *De immortalitate animae* 7 (12), *ibid.*, c. 1027.

[103] *Scrisoarea* 14, 4, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 80.

[104] *De immortalitate animae* 4 (6), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1024.

centrului[105], ale diametrului[106], ale sferei[107]; cele trei dimensiuni ale spațiului[108]. Dar, ca și în cazul aritmeticii, găsim de asemenea în una din scrierile sale o expunere mai dezvoltată consacrată acestei științe. De data asta, ne-o oferă *De quantitate animae*[109].

Lăsînd pentru mai încolo analiza structurii filozofice a acestei expuneri[110], să căutăm deocamdată să degajăm doar cunoștințele științifice implicate în ea. Este vorba mai întîi despre cele trei dimensiuni ale spațiului, *longitudo, latitudo, altitudo*, „lungime, lățime, înălțime". Acestea sînt realități inteligibile, nu lucruri sensibile, materiale[111]. Un fir de pînză de păianjen, oricît ar fi de subțire, nu este lungime pură, el are totodată o anumită lățime și o anumită grosime. Încît linia se definește ca lungime pur și simplu, ea este un obiect existent pentru rațiune avînd o unică dimensiune[112]. Proprietate a liniei: e infinită[113].

Augustin trece apoi la definirea figurii: *figuram interim voco, cum aliquod spatium linea lineisve concluditur* „numesc figură un spațiu delimitat prin una sau mai multe linii", ca de exemplu cercul sau patrulaterul[114]. Nu se poate trasa o figură nici cu o singură dreaptă, și nici cu două; e nevoie de cel puțin trei, și atunci avem un triunghi[115].

Expunerea o apucă dintr-o dată într-o cu totul altă direcție: desenînd un triunghi, Evodius, interlocutorul lui Augustin, *a ales* să-l facă echilateral. Augustin îl pune să enunțe, nu însă să și demonstreze, proprietatea esențială a acestuia: egalitatea laturilor determină egalitatea unghiurilor, și reciproc; apoi:

Spune-mi, rogu-te, care figură îți pare *mai bună* și *mai frumoasă*, cea care e compusă din linii egale, sau cea care e compusă din linii inegale? — S-ar putea îndoi cineva că aceea la care domnește egalitatea[116]?

Dacă, așadar, triunghiul echilateral este superior oricărui alt triunghi, el nu este totuși figura perfectă, pentru că implică o anumită „inegalitate", prin

---

[105] *De ordine* 1, 2 (3), *ibid.*, c. 980: centrul marchează mijlocul tuturor diametrelor.

[106] *De immortalitate animae* 1 (1), c. 1021: diametrul e mai lung decît orice altă coardă.

[107] *Solilocvii* 1, 4 (10) *ibid.* 874: *quid sphaeram ex una qualibet parte a medio, ne duos quidem pares circulos habere posse pariter lucet?* „e clar că o sferă nu poate avea nici măcar două circumferințe egale trasate din orice punct către centru?" *Cetatea lui Dumnezeu* 13, 17, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 390.

[108] *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 29, *P.L.*, vol. XL, c. 19.

[109] *De quantitate animae* 6 (10)–12 (21), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1041–1047; cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 463; Svoboda, *Esthétique*, pp. 59–61.

[110] Cf. *infra*, pp. 239–240.

[111] Cf. și *Cetatea lui Dumnezeu* 11, 29, *P.L.*, vol. XLI, c. 343.

[112] *De quantitate animae* 6 (10), c. 1041.

[113] *Id.*, 6 (11), *ibid.*

[114] *Id.*, 7 (11), *ibid.*

[115] *Id.*, 8 (13), c. 1042.

[116] *Id.*, 8 (13 sfîrșit), c. 1043.

aceea că laturilor li se opun unghiuri. Îi vom prefera o figură compusă și ea din laturi egale, dar unde laturii i se opune latură, iar unghiului unghi; o asemenea figură există, e cea pe care o numim romb[117]. La acesta însă, unghiurile nu mai sînt toate egale; încît, mai presus de romb vom pune pătratul, unde există egalitate între unghiuri, precum și între laturi[118].

Pătratul însuși nu este suprema perfecțiune, pentru că și la el se constată inegalități: existența unghiurilor rupe continuitatea laturilor, diagonalele n-au aceeași lungime cu mediatoarele. Rămîne deci loc pentru o figură mai frumoasă încă decît pătratul, și anume cercul, unde toate razele sînt egale, iar curbura e constantă[119].

Aici se încheie studiul diverselor figuri. Augustin se întoarce la studiul celor trei dimensiuni: în virtutea axiomei că „indivizibilul e mai presus de divizibil", el atribuie liniei mai multă frumusețe decît suprafeței. Se poate găsi însă ceva și mai simplu și ca atare mai apropiat de perfecțiune: punctul, *signum*, riguros insecabil[120], iar printre puncte se disting punctele remarcabile care ocupă centrul unei figuri (centrul unui cerc, punctul de intersecție a înălțimilor unui triunghi echilateral), cărora Augustin le rezervă denumirea de *punctum*. După ce a elogiat excelența de care se bucură *signum* și *punctum*, el își termină expunerea prin cîteva cuvinte consacrate noțiunii de a treia dimensiune[121].

Am ținut să analizez cu oarecare precizie aceste ciudate pagini care ne permit să ne facem o idee despre cultura geometrică a lui Augustin. Ca și la expunerea privitoare la decadă, cititorul de azi este șocat de introducerea unor noțiuni calitative, estetice, care în viziunea noastră n-au ce căuta în studierea geometriei; cercetînd *figura praestantior* „figura cea mai frumoasă", nu sîntem feriți de oarecare subiectivism, și nici chiar de o atitudine puerilă[122]. Dar, ca și în cazul aritmologiei, nu trebuie să-i reproșăm lui Augustin un mod de a vedea lucrurile propriu unei întregi civilizații. Despre studiul geometriei în epoca imperială sîntem mult mai puțin informați decît despre cel al aritmeticii, dar ne putem da seama că și în ea preocupările de estetică par să fi jucat un rol analog[123].

---

[117] *Id.*, 9 (14): Augustin nu dispune de un termen tehnic pentru desemnarea rombului.
[118] *Id.*, 9 (15), c. 1043–1044.
[119] *Id.*, 10 (16), c. 1044–1045.
[120] *Id.*, 11 (17–18), c. 1045–1046.
[121] *Id.*, 12 (19–20 și 21), c. 1046–1047.
[122] Astfel, nimic nu e mai subiectiv decît această noțiune de *aequalitas* „egalitate", care permite plasarea rombului deasupra triunghiului echilateral; și cîtă puerilitate în considerațiile morale pe care Augustin le emite în legătură cu aceasta (despre dreptatea care a împărțit echitabil privilegiile acestor două figuri — triunghiului echilateral egalitatea unghiurilor, iar rombului opoziția elementelor asemenea, *id.*, 9 [15], c. 1043)!
[123] Cf. indicii reuniți de Svoboda, *Esthétique*, pp. 60–61: el presupune că sursa acestor considerații estetico-morale asupra figurilor e stoică, dar deja Platon și Aristotel vorbeau despre frumusețea cercului. În realitate, această tendință își are originea, ca și aritmologia, la pitagoreici, iar gîndirea antică nu s-a descotorosit niciodată cu totul de ea.

Acestea fiind spuse, notez că acest expozeu geometric îmi pare mai satisfăcător decît expozeul aritmetic din *De musica*. Definițiile sînt clare și precise, firul expunerii ușor de urmărit. Planul poate să pară destul de ciudat: de ce acest lung excurs despre figura perfectă în mijlocul analizei celor trei dimensiuni ale spațiului? Știm însă că nu trebuie să așteptăm de la Augustin o compoziție riguroasă!

În sfîrșit, dacă se remarcă o anume stîngăcie a expresiei, ea este imputabilă mai ales imperfecțiunii limbii latine, care duce lipsă de termeni tehnici; se simte încurcătura în care se află Augustin cînd trebuie să opereze cu termeni ambigui precum *latitudo* (lățime, adică a doua dimensiune, dar și suprafață) sau *altitudo*. El e nevoit să consacre un întreg paragraf explicării faptului că acest din urmă cuvînt trebuie luat în sensul abstract de a treia dimensiune, și nu în sensul empiric de „înălțime măsurată pe verticală"[124].

Să tragem oare concluzia că Augustin era un geometru eminent? Ar fi prea mult, căci dacă această expunere a sa este, pe ansamblu, satisfăcătoare, să nu uităm totuși că el nu se ocupă decît de datele cu adevărat elementare ale acestei științe. Ce cuprinde în fond expunerea sa? O prezentare inteligentă, însă mai mult filozofică decît geometrică, a celor mai generale definiții, referitoare la dimensiuni, linii, suprafețe, definiții ce figurează chiar la începutul *Elementelor* lui Euclid[125].

Nici considerațiile despre figuri nu presupun cunoștințe prea aprofundate. Cînd Augustin aduce vorba despre triunghi, Evodius, după cum am amintit, alege să-l facă echilateral. De ce? O face oare cu totul arbitrar? Motivul e foarte simplu: prima propoziție din prima carte a lui Euclid este consacrată tocmai construirii unui triunghi echilateral pe o bază dată. Cît despre proprietatea acestui triunghi (laturi egale, unghiuri egale), ea este un corolar nemijlocit al propoziției a cincea din aceeași carte I (proprietatea triunghiului isoscel). La alte figuri (patrulater, pătrat, cerc), Augustin nu prezintă decît definiții și proprietăți foarte simple, care fac parte din cultura primară și nu au un prea pronunțat caracter tehnic. Astfel, această expunere geometrică nu presupune din partea lui Augustin decît cunoașterea primelor definiții și a primelor propoziții din cartea I a lui Euclid[126]; aluziile identificate de noi,

---

[124] *De quantitate animae* 12 (21), c. 1047.

[125] Euclid, *Elemente* 1, definițiile 1, 2, 5, 6.

[126] Nu pretind, firește, că Augustin ar fi avut în mîini chiar textul lui Euclid. Îl consider pe acesta drept reprezentantul-tip al tradiției matematice grecești. Care este sursa nemijlocită a erudiției augustiniene: să fie, după cum crede Svoboda (*Esthétique*, p. 61), *De geometria* a lui Varro? Poate... Să observăm, pe de altă parte, că Augustin își enunță *propozițiile*, dar nu le demonstrează: sînt semne că în mediile romane demonstrațiile erau deseori neglijate (Tannery, *Mémoires scientifiques*, 2, pp. 478, 481; Gow, *History of Greek Mathematics*, p. 203).

pe de altă parte, nu implică o cultură mai avansată. Constatăm, în definitiv, că Sfîntul Augustin are cunoștințe de geometrie exacte, dar foarte limitate.

VII

Rămîne acum să examinăm *musica*; la prima vedere, e o sarcină ușoară: nu dispunem oare, pentru a aprecia cunoștințele lui Augustin în materie de teorie muzicală, de cele șase cărți ale lucrării sale *De musica* care acoperă 110 coloane din Patrologie? Aici, ne așteaptă totuși o decepție: conținutul tratatului nu corespunde cu tot ceea ce promite titlul. Planul lucrării este de fapt următorul:

Cartea 1: Introducere generală în studiul științei muzicale;
 a) Definiția științei muzicii (*musica*);
 b) Elemente de aritmetică utile în studiul ei[127];
Cărțile 2–5: Tratat de ritmică;
Cartea 6: Comentariu filozofic[128].

Așadar, partea tehnică (cărțile 2–5) nu tratează decît despre una din cele două părți, ritmica și armonica, în care se diviza în mod normal *musica*. Augustin însuși a subliniat această lacună: el ne spune că avea de gînd să-și completeze tratatul cu alte încă șase cărți, ce ar fi urmat să se ocupe tocmai de teoria modurilor și a intervalelor, dar că i-a lipsit timpul necesar pentru a duce la bun sfîrșit acest proiect[129].

Neavînd posibilitatea de a citi aceste șase cărți *de melo*, „despre cînt", nu putem aprecia în mod direct amploarea cunoștințelor de armonică ale lui Augustin. Voi formula totuși o ipoteză: poate că lui Augustin i-a lipsit nu doar timpul necesar pentru *a redacta* această a doua parte din *De musica*, ci și cel necesar pentru a-și însuși cunoștințele pe care le necesita această parte a științei de care se ocupa. Mă frapează într-adevăr să constat că în toată opera lui Augustin nu întîlnim aproape nici o aluzie semnificativă la armonică[130], în

[127] Am studiat conținutul acestor două părți ale cărții I: *supra*, pp. 172–176 și 212–220.

[128] Voi studia mai jos această carte a 6-a, *infra*, pp. 243–247.

[129] *Scrisoarea* 101, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 369: *conscripsi* de solo rhythmo *sex libros, et* de melo *scribere alios forsitan sex fateor disponebam, cum mihi otium futurum sperabam*... „am compus șase cărți *numai despre ritm* și, sperînd că voi avea poate răgazul necesar, recunosc că mă pregăteam să scriu alte șase *despre melodie*" *Retractări* 1, 6 *ibid.*, vol. XXXII, c. 591 și *De musica: sex volumina quantum attinet ad eam partem quae rhythmus vocatur* „șase volume cîte țin de acea parte numită ritm".

[130] Din lucrările scrise în perioada filozofică, nu prea găsesc de citat decît această aluzie, la drept vorbind destul de obscură: *Solilocvii* 2, 6 (12), *P.L.*, vol. XXXII, c. 890: *Falsae autem voculae quae dicuntur a musicis incredibile est quantum attestantur veritati* „dar e incredibil cît de asemănătoare adevărului sînt acele tonuri false intonate de

timp ce nu lipsesc aluziile la ritmică[131]. N-am putea conchide de aici că nu stăpînea această teorie a intervalelor, modurilor etc. ?

Planul lucrării *De musica* s-ar explica atunci fără greutate: Sfîntul Augustin n-a scris decît un tratat de ritmică, pentru că la asta se limitau cunoștințele sale. Ca și în cazul astronomiei, îmi incumbă să precizez o afirmație la fel de gravă și care se sprijină pe utilizarea, întotdeauna șubredă, a argumentului *a silentio*. Ar fi poate prea mult să pretindem că Sfîntul Augustin ignora cu totul teoria acustică: *Confesiunile* ne asigură că în tinerețe a frunzărit cel puțin cîteva tratate consacrate acestei științe[132]. Avem însă dreptul să spunem, ca și în cazul astronomiei, că acest studiu n-a ajuns prea departe, de vreme ce a lăsat atît de puține urme...

Chiar și așa precizată, concluzia e gravă: ea dezvăluie încă o lacună în cultura științifică a lui Augustin. Trebuie mers mai departe: ce cunoștințe propriu-zis „muzicale" atestă cel puțin partea de ritmică, expusă în cărțile 2–5 din *De musica*? Acestea din urmă au făcut obiectul unor studii destul de aprofundate ca să putem răspunde, cred, cu precizie[133].

Să parcurgem aceste patru cărți. În fond, ce găsim în ele? Un studiu al ritmului poetic și al diverselor lui elemente: picior[134], succesiune ritmică continuă[135], „metru"[136], vers[137]... Pare că avem de-a face cu un simplu tratat

muzicieni". În lucrările posterioare, cf. *De Trinitate* 4, 2 (4), *P.L.*, vol. XLII, c. 889: aluzie la monocord și la consonanța pe care o măsoară raportul 2:1 (octava); fapt precis, dar cît se poate de elementar.

[131] De pildă, *Confesiuni* 3, 7 (14), p. 56 Lab.; 11, 26 (33), p. 320 Lab. Să observăm totuși că aceste texte nu vorbesc decît despre ritmul versurilor.

[132] *Id.*, 4, 16 (30), p. 87 Lab.

[133] Lucrarea fundamentală, una dintre cele mai recente și mai precise, este cea a lui Amerio, *Il „De musica" di S. Agostino*, îndeosebi pp. 71–123 (analiză amănunțită a cărților 2–5), pp. 168–196 (surse ale doctrinelor ritmice ale lui Augustin). Amerio s-a folosit de numeroase studii anterioare, de la Westphal (*Metrik der Griechen*, 1[2], p. 129; *Fragmente und Lehrsätze der griech. Rhythmiker*, p. 19) și H. Weil (*Études de littérature et de rythmique grecques*, pp. 138 și urm.) la K. Wenig (*O pramenech Augustinova spisu De musica*). Edelstein nu consacră decît cîteva pagini cărților 2–5: *Musikanschauung Augustins*, pp. 87–91; cf. și Svoboda, *Esthétique*, pp. 71–75.

[134] *De musica* 2, 1 (1)–8 (15), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1099–1109.

[135] *Id.*, 2, 9 (16)–14 (26), c. 1109–1116; *rhythmus* este definit ca o suită ritmică continuă și omogenă (compusă din picioare de aceeași măsură). *Id.*, 3, 1 (1), c. 1115.

[136] *Id.*, cărțile 3–4, c. 1115–1148; *metrum*, noțiune destul de obscură, ce nu trebuie confundată cu μέτρον din versificația grecească, este definit de Augustin ca o suită ritmică, *rhythmus*, limitată (de maximum 32 de timpi) și avînd un final bine definit, *certo fine*, care permite recunoașterea sfîrșitului: *id.*, 3, 1 (1), c. 1115; 3, 9 (21), c. 1128; 5, 1 (1), c. 1147. *Metrum* nu se distinge de vers decît prin absența cezurii. Augustin a găsit această noțiune la metricienii latini de dinaintea sa: Amerio, *Il „De musica"*, pp. 189–190; Nicolau, *Cursus*, pp. 92–93.

[137] *Id.*, cartea a 5-a, c. 1147–1162.

de metrică[138], aidoma atîtora alcătuite de profesori de gramatică în decursul Antichității și cu osebire în epoca lui Augustin[139].

Această impresie rezistă analizei: expunerea lui Augustin reflectă modul tradițional de predare a metricii așa cum se făcea în școlile romane. Am putea chiar să mergem mai departe cu precizarea și să regăsim la el unul din aspectele particulare ale acestei tradiții: ea trebuie pusă în legătură cu una dintre cele două școli între care se împărțeau metricienii romani, cu așa-numita școală antică, ce datează din vremea lui Varro și căreia îi aparțin Caesius Bassus, Terentianus, Attilius, Fortunatius și, într-o anumită măsură, și Marius Victorinus[140].

Împotriva acestui mod de a vedea lucrurile s-a ridicat energic Amerio. El consideră că ar fi un grav contrasens ca *De musica* să fie considerată un tratat de metrică, ținînd de erudiția gramaticianului. Ea este în realitate, așa cum a vrut-o Sfîntul Augustin, un tratat de ritmică ținînd de *musica*[141].

Constatăm într-adevăr că Augustin se preocupă să dea expunerii sale o semnificație generală: dacă observațiile sale se sprijină, ce-i drept, doar pe tehnica versului latin[142], el subliniază că nu-l interesează nici sensul cuvintelor, nici prozodia, ci doar ritmul[143]: vrea să ofere un *de rhythmo*, nu un *de arte metrica*.

Amerio însă a socotit că poate dovedi mai mult: din meticuloasa sa investigație, decurge că *De musica* ar cuprinde elemente total străine metricii și care ne-ar situa pe un teren strict muzical. Acestea ar fi: a) rolul atribuit pauzelor; b) teoria omogenității ritmice[144]. Să examinăm aceste două puncte:

Cînd citești *De musica*, ești surprins de rolul important acordat de Augustin pauzelor (*silentia*). El face foarte frecvent apel la pauze, mergînd de la unul la patru timpi: a) ca să justifice libertatea sub aspect cantitativ a silabei finale a unui „metru“ sau a unui vers[145]; b) pentru completarea piciorului final al acelorași elemente[146]; c) la începutul unui metru sau al unui vers, pentru completarea piciorului inițial[147]; d) în fine, și modul cel mai liber, în interiorul uneia dintre aceste succesiuni ritmice, pentru a-i înlesni scan-

---

[138] Așa l-a apreciat Westphal, *Metrik der Griechen*, 1^2, p. 129.

[139] Cf. exclusiv pentru latini, Schanz, 4, 1, § 825, 827, 829, 833–835; 4, 2, § 1085, 1104, 1105, 1112, 1114.

[140] Amerio, pp. 172–185 (după Weil, *loc. cit.*): s-ar părea că Augustin nu depinde numai de metricienii varronieni, ci de Varro însuși; el ar fi citit direct *De musica*, ce figura în *Disciplinarum libri*: Amerio, pp. 174, 176, 195; și Svoboda, *Esthétique*, p. 75.

[141] *Il „De musica“*, pp. 40–45; p. 168, n. 1; p. 195.

[142] Menționez doar două aluzii la ritmul muzicii instrumentale: *De musica* 3, 2 (4), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1114; 4, 14 (24), c. 1141.

[143] *De musica* 2, 1 (1), c. 1099; 2, 2 (2), c. 1101.

[144] *Il „De musica“*, pp. 87–89, 100–106, 192–194 pentru primul punct; iar pentru cel de-al doilea, pp. 76–80, 168–172.

[145] *De musica* 4, 1 (1), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1128; 4, 2 (3), c. 1130.

[146] *Id.*, 3, 7 (16 sfîrșit)–8 (19), c. 1125–1126; 4, 3 (4), c. 1130; 4, 7 (8)–10 (11), c. 1132–1135; 4, 13 (16), c. 1138.

[147] *Id.*, 4, 3 (16), c. 1138.

darea[148]. Nimic din toate acestea nu se întîlnește la metricieni, care, pentru rezolvarea problemelor tratate astfel de Augustin, apelează la noțiunile de adiaforă, de elemente catalectice, de anacruză etc.

Totul se explică, dimpotrivă, foarte bine dacă vedem în Augustin un teoretician al ritmului care s-a plasat în condițiile concrete în care acesta se realizează practic; în loc să examineze, precum metricienii, versurile latine considerate în sine, ca simple asamblaje de silabe, el studiază ritmul generat de rostirea lor declamată sau cîntată, ritm muzical real și concret, alcătuit nu doar din sunete, ci și din pauze. În fapt, această noțiune de pauze, χρόνοι κενοί, aparține domeniului ritmicii muzicale grecești, iar la muzicologi se pot găsi unele puncte de contact cu expunerea lui Augustin[149]. Cu privire la acest punct, trebuie să-i dăm dreptate lui Amerio: în *De musica,* se discută nu doar despre metrică, iar printre lucrurile pe care le cuprinde sînt și unele propriu-zis muzicale.

Pe de altă parte însă, Amerio pune în evidență ceea ce el numește legea omogenității ritmice, lege pe care Augustin o formulează astfel: într-o aceeași succesiune ritmică (*rhythmus*) și deci *a fortiori* într-un același „metru" și același vers, nu se pot asambla decît picioare de aceeași măsură, adică avînd același număr total de timpi[150]; pirihul nu se poate amesteca cu nici un picior; iambul, troheul, tribrahul merg împreună, cum merg pe de altă parte spondeul, dactilul, anapestul și proceleusmaticul[151]. Sfîntul Augustin se referă în continuare mereu la această lege; pentru a o putea menține în pofida oricărei evidențe, el nu pregetă să sporească pauzele în scandarea versurilor logaedice[152]; dacă uzanța generală a poeților îl silește să admită prezența unor picioare de patru timpi în versurile trohaice și iambice, el se resemnează cu regret să vorbească despre această „corupere" și despre această „licență"[153]!

Această lege ne pune în contact cu una dintre cele mai dificile probleme ale ritmicii antice — cea a „modulației ritmice"; în ce mod se puteau asocia într-o aceeași suită ritmică picioare, măsuri elementare diferite ca întindere și natură? Problemă spinoasă, în privința căreia mărturiile antice sînt puține și obscure și asupra căreia teoreticienii moderni sînt încă departe de a fi de acord[154].

---

[148] *Id.*, 4, 14 (19)–15 (29), c. 1139–1143.

[149] A se vedea textele reunite de Amerio, *Il „De musica"*, pp. 193–194.

[150] *De musica* 2, 9 (16), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1109.

[151] *Id.*, 2, 14 (26), c. 1114.

[152] Text citat mai sus, n. 148.

[153] *Id.*, 5, 11 (24), c. 1159.

[154] Printre muzicologi, Laloy este, cred, cel ce a știut să redea cel mai bine întreaga complexitate a problemei, *Aristoxène*, pp. 321–328; cf. în același sens, dar mai pe scurt, Th. Reinach, *Musique grecque*, pp. 92–94, 114–116; Emmanuel (*Langue musicale*, 1, pp. 108–133; și ap. Lavignac, *Encyclopédie de la musique*, 1, pp. 380b–381a) mi se pare că, dimpotrivă, a simplificat excesiv problema.

Este în discuție aici întreaga structură a ritmului antic: se baza el, precum al nostru, pe o izocronie riguroasă a timpului tare? Admitea mai multă suplețe și varietate? Nu am pretenția să aduc aici soluția definitivă a acestei chestiuni disputate.

E suficient însă să-i sesizezi pentru o clipă complexitatea pentru a-ți da seama că „legea de fier" formulată de Augustin e un procedeu artificial și total inoperant pentru a putea tranșa dificultatea. Este o lege falsă, și sporirea pauzelor nu izbutește s-o aplice decît perturbînd arbitrar elementele ritmului. Mă văd silit să-l contrazic în acest punct pe Amerio; el a reușit, ce-i drept, să arate că Augustin a sesizat aici existența unei probleme, dar nu cred că ne poate convinge că a și rezolvat-o bine.

În realitate, cu cît o aprofundăm mai mult, cu atît ne dăm seama că teoria ritmului expusă de Sfîntul Augustin este șchioapă și incompletă. El are despre ritm o idee pur cantitativă, acesta nefiind pentru el decît o succesiune de durate egale sau inegale, fără să intervină noțiunile de accent și de puritate[155].

Augustin nu pare să fi sesizat cu claritate valoarea noțiunilor, totuși esențiale, de *timp tare* (ridicat) și *timp slab* (scăzut) ἄρσις și θέσις. Vorbește, ce-i drept, despre *levatio* și *positio*[156], dar ele nu sînt, pare-se, în textul său decît niște nume date celor două părți ale piciorului într-o diviziune pur cantitativă; el nu vede că o parte e mai intensă sau mai netă decît cealaltă: anapestul și dactilul i se par perfect analoge, avînd același număr total de timpi și aceeași diviziune în două părți egale[157].

E de prisos să mai stăruim asupra acestor propoziții monstruoase! Dacă trebuie să recunoaștem strădania lui Amerio de a arăta că *De musica* reprezintă o încercare de depășire a hotarelor înguste ale metricii, sîntem nevoiți să adăugăm că e vorba de o încercare neizbutită. Augustin a vrut să scrie un tratat de ritmică, dar i-au lipsit forțele. Citită cu atenție, lucrarea sa nu presupune aproape nici o erudiție specific muzicală[158]; în ea nu sînt folosite așa zicînd decît cunoștințe de metrică; cele pe care și le însușise demult, datorită culturii sale literare, vechii sale profesii de gramatician-retor.

VIII

Cu *De musica*, am terminat ciclul științelor pregătitoare pentru filozofie; e timpul să trecem la concluziile care se degajă din această lungă analiză.

---

155 *De musica* 1, 7 (13)–1, 8 (14), c. 1091.

156 *Id.*, 2, 10 (18), c. 1110.

157 *Id.*, 2, 11 (20), c. 1111; 3, 4 (8–10), c. 1119–1121. Se știe că modul în care metricienii latini tîrzii utilizează această noțiune de *Arsis–Thesis* se opune celui din tratatele grecești clasice. Nu e cazul să mă ocup aici de acest fapt (pentru explicarea lui, cf. Nicolau, *Cursus*, pp. 49–54): Sfîntul Augustin se opune deopotrivă și unora, și celorlalți, neînțelegînd noțiunea esențială de *timp tare*.

158 Poate doar elementara noțiune de *pauză*.

Rezultatul e destul de deconcertant. Cultura științifică a Sfîntului Augustin e destul de diferită de cea schițată de programul său. Pe scurt, cultura sa apare dominată de formația literară, care, după cum știm, a fost cea din tinerețe: chiar și în perioada sa filozofică, Augustin rămăsese înainte de toate un gramatician și un retor.

Singura știință pe care și-a însușit-o cu adevărat, în plus față de această cultură comună, este dialectica; am recunoscut că avea o reală competență în domeniu, chiar dacă și aici supraviețuia spiritul literar, iar noi am putut consemna anumite lacune ori imperfecțiuni ce i se puteau atribui.

În ce privește matematica, cercetarea noastră n-a dus decît la rezultate mediocre. Lui Augustin nu par să-i fi rămas în minte nici astronomia, și nici armonica, presupunînd că a avut vreodată ceva cunoștințe în aceste domenii. În materie de aritmetică, are, incontestabil, unele noțiuni, însă, după cum am văzut, se încurcă și devine stîngaci de îndată ce se încumetă să pășească mai sus de noțiunile cu totul elementare. Iar, dacă în geometrie nu-i putem reproșa nimic de acest fel, este pentru că nu se aventurează deloc dincolo de pragul acestei științe: cunoștințele sale de geometrie se mărginesc la primele propoziții ale lui Euclid...

Nu-i imputăm, desigur, lui Augustin aceste lacune. Operele filozofice pe care le-am consultat au fost scrise la puțin timp după criza decisivă care i-a transformat brusc viața intelectuală și, de fapt, întreaga viață. Unele, și dintre cele mai importante (*Dialogurile* de la Cassiciacum), sînt chiar, pentru a spune așa, contemporane acestei crize. Lui Augustin i-a lipsit timpul material pentru a-și completa cunoștințele și pentru a asimila în mod serios științele a căror utilitate tocmai o descoperise. Abia dacă a apucat să redeschidă unele din vechile manuale și să-și împrospăteze amintirile... În realitate, cea mai mare parte a erudiției sale științifice trebuie să o fi datorat lecturilor din tinerețe: *Confesiunile*, după cum ne amintim, ne spun că a studiat diverse tratate consacrate logicii și celorlalte arte liberale, studiu ce pare să se plaseze în timp după descoperirea dialogului *Hortensius*[159].

---

[159] *Confesiuni* 4, 16 (28 și 30), pp. 86, 87 Lab. S-a căutat să se identifice aceste manuale (*supra*, p. 210, n. 56; p. 212, n. 69; p. 220, n. 99; p. 223, n. 126; p. 226, n. 140). Pentru logică, în afara *Categoriilor* lui Aristotel, sînt greu de adus precizări. Pentru celelalte științe, ipoteza care se bucură de cei mai mulți susținători este că Augustin le-a studiat din *Disciplinarum libri* ale lui Varro: vezi mai recent Svoboda (*Esthétique*, pp. 29–32, 40–42, 44–45, 58, 61, 67, 70–73, 75), care reia și completează argumentația predecesorilor săi. E posibil ca Sfîntul Augustin să mai fi citit *Artes* de Cornelius Celsus, pe care cîteodată le citează (Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 230, n. 2) sau anumite tratate științifice ale lui Apuleius (dar asta e mult mai puțin sigur: cf. *supra*, p. 150, n. 44; Augustin citează operele filozofice și literare ale lui Apuleius, nu însă lucrările lui științifice).

Dacă operele mai tîrzii[160] nu par să ateste cunoștințe mai ample decît cele din toamna anului 386 este pentru că „perioada filozofică", în decursul căreia a putut să lucreze la realizarea programului său „enciclopedic", a fost foarte scurtă: mai puțin de cinci ani. Începînd din momentul hirotonisirii, n-a mai avut timpul și libertatea de spirit necesare pentru această muncă[161]. Fără îndoială că, dacă ar fi continuat să se bucure de *otium liberale* „răgaz consacrat cultivării spiritului" ca în primii ani ai vieții sale de creștin, erudiția și cultura i s-ar fi putut întregi. La limită, ele ar fi devenit ceva în genul a ceea ce ne va înfățișa două secole mai tîrziu Boethius...

N-are rost însă să zăbovim asupra a ceea ce ar fi putut să fie. Cultura științifică a lui Augustin va rămîne așa cum am văzut: elementară, plină de lacune în partea matematică; este cultura unui literat al decadenței format de *grammaticus* și de retor, la care s-a adăugat dialectica.

Gramatică și dialectică! Dar acestea sînt bazele reale ale scolasticii! Dacă programul celor șapte arte liberale reprezintă cadrul teoretic al culturii filozofice medievale, aceste două discipline constituie fundamentul a ceea ce îndeobște[162] a fost în realitate această cultură.

Iată ceea ce sporește interesul istoric al tentativei augustiniene: cel puțin în aceeași măsură ca ambițiile programului său, lacunele realizării lui îi conferă valoarea unei prefigurări a culturii medievale[163]. O dată mai mult, ea ne apare altoită nu pe tradiția antică, ci pe forma particulară pe care această o căpătase în epoca decadenței[164].

---

[160] Să luăm *De Trinitate*: această operă imensă nu utilizează matematica decît foarte rar; e vorba întotdeauna de fapte cu totul elementare. Nu prea văd ce aș putea cita în afară de o aluzie la raportul caracteristic al octavei, 2:1 (cf. *supra*, p. 224, n. 130). Singurele discipline care joacă un rol important sînt, cum era și de așteptat, gramatica (*supra*, partea întîi, p. 29) și mai ales dialectica, a cărei funcție este esențială (*infra*, pp. 261–270; partea a treia, pp. 370–371).

[161] Partea a treia, p.259.

[162] S-ar putea, evident, discuta mult despre interesul care era totuși arătat matematicii, cel puțin în anumite epoci, în anumite medii, precum Chartres în secolul al XII-lea (Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance du XIIe siècle*, pp. 31–32, 106–108, 167, 194–197).

[163] Grabmann (*Méthode*, 1, pp. 126–129) a subliniat deja importanța dialecticii la Sfîntul Augustin, văzînd pe drept cuvînt în ea o prefigurare a scolasticii; cred că ar trebui să adăugăm dialecticii gramatica, al cărei rol nu va fi mai mic în formația intelectuală a gînditorului medieval.

[164] Mi s-ar putea obiecta că lacunele în cauză se datorează unor împrejurări exterioare (hirotonisirea, întreruperea studiilor). Dar prin aceasta Sfîntul Augustin apare și mai reprezentativ, deoarece — și acesta e lucrul important — el nu-și făcea nici o iluzie în ce privește efectul propagandei pe care o făcea în favoarea culturii științifice. Speriat de amploarea programului gîndit de el, își rezervă o poziție de repliere, în contradicție cu declarațiile sale atît de nete privind caracterul indispensabil al studierii ciclului complet al științelor (*supra*, pp. 161–162; 163–164). El sfîrșește prin a admite că, la rigoare, ar putea fi de-ajuns și două discipline esențiale, dialectica și aritmetica. Dar nu cumva și asta e prea mult? Ei bine, atunci să rămînă doar una, dialectica *sau* aritmetica. Iar aceasta din urmă poate, de altfel, să fie redusă la foarte puțin: studiul proprietăților capitale ale unității... (*De ordine* 2, 18 [47] *P. L.*, vol. XXXII, c. 1017).

Reductio artium ad philosophiam. I. Argumenta certissima

I. Cultura științifică trebuie să se subordoneze strict utilizării sale de către filozofie. — II. Această teză e un loc comun al filozofiei elenistice. — III. Primul aspect (aspectul perfectiv al culturii): filozofia împrumută din diferite științe exemple și argumente. — IV. Mai mult, studiul lor este făcut în așa fel încît să aducă filozofului o contribuție pozitivă: exemple din gramatică. — V. Și din muzică.

I

Cunoaștem acum toate elementele culturii științifice pregătitoare. Rămîne să arătăm rolul pe care li-l conferă Augustin în cultura sa filozofică: care sînt foloasele pe care le trage filozoful din studierea științelor? Ce contribuție aduce ea la elaborarea adevărului rațional și, prin aceasta, la dobîndirea înțelepciunii? Primul lucru care se cere scos în evidență este strînsa legătură ce există între această cultură științifică și cercetarea filozofică pe care trebuie s-o pregătească.

Studierea disciplinelor liberale nu constituie un scop în sine, ci trebuie subordonată riguros scopului, care este filozofia. Știm deja că Augustin se opune culturii literare comune[1]: condamnă în ea nu doar retorica, elementul artistic, estetic, ci și celălalt element pe care ne-am deprins să-l distingem — erudiția, curiozitatea[2].

Ce-ar putea fi, de fapt, mai inutil decît ea? Cu ce ne ajută ea în căutarea adevărului[3]? În elaborarea culturii filozofice, iese în evidență spiritul utilitar care domină întreaga gîndire augustiniană: el supraveghează cu cea mai mare rigoare studiul „enciclicelor" și se teme să nu uite cumva scopul unic care doar el merită urmărit.

---

[1] Cf. *supra*, pp. 144–145.

[2] Iar prin aceasta, lucru important de relevat, Augustin se opune maestrului său Varro: deși îi datorează, probabil (vezi p. 229, n. 159), elementele culturii sale științifice, modul de valorificare și orientarea acesteia nu mai au nimic de-a face cu erudiția marelui poligraf.

[3] *De ordine* 2, 12 (37), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1012. Atunci cînd acceptă *grammatica* înăuntrul ciclului științelor, Augustin definește *historia*, adică erudiția literară (*supra*, p. 107) *res infinita, multiplex, curarum plenior quam incunditatis aut* veritatis etc. ... „domeniu infinit, variat, creator mai curînd de griji decît de plăcere sau de adevăr".

Să recitim într-adevăr textele în care se găsesc îndemnuri la studiul respectivelor *disciplinae*: constatăm că într-un același gest Augustin afirmă utilitatea, necesitatea acestor studii, impunîndu-le numaidecît limite stricte: „cunoașterea științelor este de folos, dar să fie moderată și succintă“, *eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta*[4]. Și în alt loc: științele matematice sînt folositoare filozofului, „cu condiția să se slujească de ele cu moderație, pentru că aici nimic nu e mai de temut ca excesul“, *talis enim eruditio, si ea moderate utitur, nam nihil ibi quam nimium formidandum est [...] philosophiae militem nutrit* „o atare erudiție, dacă e folosită cu măsură, îl hrănește pe adeptul filozofiei, căci nimic nu e mai de temut decît excesul“[5].

Cunoașterea, fie că e științifică sau literară, nu trebuie urmărită de dragul ei înseși. Un același cuvînt îi slujește lui Augustin spre a-i condamna pe toți cei care-și folosesc inteligența în acest mod nesăbuit: e cuvîntul *curiosus* (*curiositas*)[6]. În gura lui Augustin, *curiosus* are un înțeles peiorativ[7], desemnîndu-l pe cel ce se complace în cunoașterea ca atare, zăbovind în ea și uitînd că ea nu trebuie să fie un scop[8].

---

[4] *De ordine* 1, 8 (24), *P. L.*, vol. XXXII, c. 988.

[5] *Id.*, 2, 5 (14), c. 1001.

[6] *Curiosus* este aplicat eruditului literar: *De ordine*, pasajul citat mai sus la n. 3, c. 1012–1013: *aut in quo nostros familiares graviter miserari soleo, qui si non responderint quid vocata sit mater Euryali, accusantur inscitiae; cum ipsi eos a quibus ea rogantur*, vanos *et* ineptos, *nec* curiosos *audeant appellare*? „sau cu referire la care de regulă îi compătimesc pe amicii noștri care, dacă nu știu să răspundă la întrebarea cum se numea mama lui Euryalus, sînt acuzați de neștiință, în timp ce ei înșiși nu îndrăznesc să-i considere superficiali și proști și chițibușari pe cei ce le pun asemenea întrebări“; astronomului nefilozof, *De vera religione* 29 (52), *P. L.*, vol. XXXIV, c. 145: *in quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est*... „în cercetarea cărora (a fenomenelor astronomice) nu se cade să se manifeste o simplă curiozitate, vană și trecătoare“. Cf. *De ordine* 2, 15 (42), *P. L.*, vol. XXXII, c. 1014: *curiosus* mai este aplicat și celui ce abordează metafizica fără pregătirea normală: *De ordine* 2, 5 (17), c. 1002.

[7] *Curiosus* se opune lui *studiosus*: *De ordine* 1, 11 (31), c. 992; 2, 5 (17), c. 1002; lui *religiosus*: 2, 15 (42 sfîrșit), c. 1014; lui *capax*, *De doctrina christiana* 2, *prol.*, 1, *P. L.*, vol. XXXIV, c. 1071 etc. ...

[8] *De vera religione* 49 (94), *P. L.*, vol. XXXIV, c. 164: *iam vero cuncta spectacula, et omnis illa quae appellatur curiositas, quid aliud quaerit quam de rerum cognitione laetitiam* etc. ... „dar toate priveliștile și toată așa-numita curiozitate ce altceva caută decît bucuria rezultată din cunoașterea lucrurilor...“ *De musica* 6, 13 (39), *P. L.*, vol. XXXII, c. 1184: *avertit animam a contemplatione aeternorum... Amor vanissimae cognitionis talium rerum, et hoc agit sensualibus numeris... et ex his curiositas nascitur ipso curae nomine inimica securitati, et vanitate impos veritati* „...abate sufletul de la contemplarea celor veșnice. Pasiunea unei cunoașteri zadarnice a unor atare lucruri și aceasta făcînd-o prin ritmuri care se adresează simțurilor... și din ele se naște curiozitatea, care prin însuși numele ei [*cura*=grijă] se arată a fi dușmană a lipsei de grijă și totodată, prin zădărnicia ei — incapabilă de a atinge adevărul“. Există o strînsă legătură între această critică a curiozității și atitudinea severă adoptată de Augustin în fața experienței artistice: în ambele cazuri, condamnă iubirea excesivă a unui bine care nu este Binele Suveran.

Adevărul cunoașterii științifice nu e pentru Augustin o scuză, pentru că în acest caz e vorba doar de adevăruri de detaliu, particulare, nu de acel unic Adevăr pe care trebuie să-l căutăm, cel care ne va asigura fericirea[9]. Doar în acesta rezidă sănătatea sufletului: tot restul e o deformare, o monstruozitate.

Cuvîntul nu e prea tare: dacă pentru Augustin sufletul care asimilează cunoștințe subordonate dobîndirii beatitudinii este asemeni unui trup sănătos care crește normal, dezvoltarea datorată unei pure curiozități i se pare comparabilă cu excrescențele monstruoase, ca aceea a oamenilor născuți cu șase degete la mînă[10].

Diformitate de care sîntem răspunzători: de noi depinde să dăm minții noastre o bună întrebuințare și să nu ne lăsăm seduși de curiozitatea deșartă[11]. Ne aflăm aici în prezența uneia dintre doctrinele într-adevăr esențiale pentru înțelegerea gîndirii augustiniene; ea ține de una din trăsăturile cele mai accentuate ale firii sale: logica implacabilă, rigoarea absolută cu care totul în el s-a subordonat scopului suprem, o dată recunoscut.

Vom vedea ce extensiune îi va da din perspectiva creștină a culturii sale ecleziastice[12], iar *De vera religione*[13] ne orientează deja spre textul *Confesiunilor* și al lucrării *De Trinitate*: în ele, critica pe care o face curiozității apare deja sprijinită pe autoritatea Sfintei Scripturi, dezvoltîndu-se într-o teorie a concupiscenței și a avidității (*cupiditas*).

Să lăsăm pentru moment deoparte aceste texte și să ne mărginim la schițarea concluziilor practice care se degajă din ele. Cultura științifică trebuie să se mențină riguros pe planul culturii pregătitoare: nici o clipă discipolul lui Augustin nu trebuie să piardă din vedere că vocația sa este de a deveni filozof, și nu învățat, gramatician, logician sau matematician profesionist. Idealul său este înțelepciunea, și nu știința. Studiul artelor liberale nu va fi îndreptățit decît dacă — și doar în măsura în care — se lasă subordonat cu strictețe dobîndirii adevărului aducător al fericirii supreme. În secolul al XIII-lea, unul dintre maeștrii augustinismului medieval, Sfîntul Bonaventura, va vorbi despre o *reductio artium ad theologiam* „subordonare a artelor liberale teologiei“[14]: nu vom trăda spiritul maestrului său Augustin

---

[9] E cunoscută admirabila formulă: *male sumus cum quolibet vestigio veritatis* „rău ne simțim posedînd numai o impresie a adevărului“: *De vera religione* 41 (78), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 157

[10] *De quantitate animae* 19 (33), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1054.

[11] *De vera religione* 29 (52), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 145.

[12] Cf. *infra*, partea a treia, pp. 288–289.

[13] *De vera religione* 3 (4), c. 125; 35 (65)–38 (71), c. 164–165; *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 21 (38), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1327, face de asemenea legătura criticii curiozității cu anatema biblică împotriva întreitei concupiscențe.

[14] Este titlul uneia din scrierile sale: *Opusculum de reductione artium ad theologiam* (*Opera*, ed. de Quaracchi, vol. V, pp. 317–325; cf. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 41).

spunînd că, în viziunea acestuia, cultura filozofică reclamă o *reductio artium ad philosophiam* „subordonare a artelor liberale filozofiei".

II

Și în această privință, Augustin e în mod vădit un moștenitor al filozofiei elenistice. Această suspiciune față de cunoașterea urmărită de dragul ei înseși, această dorință de a subordona totul propășirii sufletului către adevărul eliberator, într-un cuvînt opunerea înțelepciunii și a științei, toate acestea se regăsesc, după cum am văzut, la filozofii care l-au precedat[15]. Ostilitatea lor față de idealul enciclopedic se manifestă nu numai prin abandonarea unui anumit număr de științe, ci și prin atitudinea pe care o adoptă chiar față de cele pe care le păstrează. Într-adevăr, toți filozofii care așază ἐγκύκλιος παιδεία la baza culturii lor sînt de acord cu Augustin să-i restrîngă studiul, să-l mențină pe planul școlar al unei culturi pregătitoare.

Plotin, ne spune Porphyrios[16], a studiat științele matematice, dar nu înclina deloc să le trateze temeinic. Marc Aureliu aduce mulțumiri zeilor nu numai pentru că l-au scăpat de farmecele literaturii, ci și pentru că nu l-au lăsat să se piardă în studii științifice[17].

Seneca se ocupă, într-o importantă scrisoare[18], de analiza rolului pe care trebuie să-l joace artele liberale în cultura filozofului. Poziția este aceeași cu a lui Augustin[19]: el adresează aceleași critici erudiției literare[20] și curiozității științifice[21]; acceptă fără îndoială că *artes* trebuie studiate, dar cu condiția de a nu vedea în ele decît o pregătire pentru filozofie; ține să demonstreze, rînd pe rînd, că nici una dintre *artes* nu aduce sufletului acel rod esențial la care acesta năzuiește, virtutea, și pe care numai filozofia i-l poate dărui[22].

---

[15] Cf. *supra*, pp. 196–197.

[16] Porphyrios, *Viața lui Plotin* 14 (ap. Bréhier, *Ennéades* 1, p. 14).

[17] Marc Aureliu, *Cugetări* 1, 17, 22 (cf. 1, 17, 8).

[18] Seneca, *Scrisoarea* 88 *către Luciliu.*

[19] De remarcat totuși o deosebire de ton: e suficient să recitești succesiv *Scrisoarea* 88 și textul din *De ordine* (2, 7 [24] și urm.) ca s-o observi. Seneca acceptă *studia liberalia*, dar își face o plăcere din a le critica; Augustin limitează studiul lor, dar insită îndeosebi asupra necesității lor, a rolului lor important. După părerea mea, poziția lui Augustin se explică prin două motive: a) el se adresează în acest dialog elevilor săi, unor persoane foarte tinere ispitite să lenevească, îndemnîndu-le să-și încheie studiile; b) dincolo de acest obiectiv, el caută să influențeze publicul din vremea sa, un public al decadenței, la care gustul pentru studii aprofundate era mult mai puțin răspîndit decît pe vremea lui Seneca și Lucilius: excesul era acum mai puțin de temut decît lipsa (revin asupra acestei chestiuni, *infra*, p. 241).

[20] *Scrisoarea* 88, 5–8, 36–41.

[21] *Id.*, 42–46.

[22] *Id.*, 1–17.

Să ne amintim că tocmai la el am găsit clar sugerată ideea că studiul artelor liberale joacă în educația adolescentului rolul care este recunoscut astăzi învățămîntului secundar[23]. Acest studiu este o etapă, o fază a educației; el este util, poate chiar necesar, dar nu trebuie uitat că nu are valoare în sine; nu-i decît o treaptă în drumul spre ceva mai înalt și nu trebuie defel să se erijeze în scop. Să studiem artele liberale, dar fără a zăbovi la ele; Seneca își rezumă gîndul într-o formulă viguroasă: „științele nu trebuie să le studiem, ci să le fi studiat", *non discere debemus sed didicisse*[24]...

În sfîrșit, Philon, căci nu vreau să merg mai departe în trecut, critică și el curiozitatea, și dacă, aidoma lui Augustin, acceptă „enciclicele", refuză să vadă în ele mai mult decît un mijloc de acces la filozofie. Și el găsește, pentru exprimarea acestei idei, imagini expresive: nu trebuie să zăbovești printre științe, ci trebuie să le traversezi, așa cum treci prin periferia unui oraș sau prin vestibulul unei case. Științele trebuie să fie față de filozofie ceea ce sînt slujnicele față de stăpîna lor[25]...

Mintea omului modern urmărește cu o anume stînjeneală dezvoltarea acestei doctrine. Pe cît ne simțim de apropiați de Augustin cînd se străduiește să-i readucă pe contemporani la studiul științelor, pe atît sîntem de șocați văzîndu-l că numaidecît se apucă să vorbească despre limite, despre excesul posibil, despre foloasele imediate... Mai că le-am da dreptate adversarilor săi maniheeni, dacă am putea uita în ce consta știința cu care ei se făleau, acea nebuloasă fantazare cosmogonică[26]. Istoricul e dator să reacționeze împotriva acestei prime impresii: nu trebuie să-i opunem lui Augustin (și, în general, gînditorilor din epoca elenistică) știința experimentală modernă, ci să ne străduim să le repunem doctrina în ambianța în care s-a format.

În ciclul artelor liberale, ceea ce ne pare cel mai interesant este locul acordat matematicii. În epoca elenistică și romană însă, rolul acesteia era destul de șters, încît, atunci cînd se vorbea de *disciplinae liberales*, erau avute în vedere mai ales disciplinele literare. De unde, pentru filozof, necesitatea

---

[23] *Id.*, 20, 31 (cf. *supra*, p. 190, n. 56).

[24] *Id.*, 2. Firește că trebuie ținut seama de unele rămășițe ale vechiului ideal științific. Scriind *Naturales quaestiones*, moralistul nostru aducea un omagiu pios importanței teoretice de care *physica* se bucura în cadrul școlii sale. Nu mă mir, așadar, cînd întîlnesc în această lucrare laude la adresa cercetării dezinteresate (1, *praef.*, 4; 6, 4, 2). Dar în ea se găsește, de asemenea — iar acest lucru exprimă, după părerea mea, adevărata poziție a lui Seneca –, o condamnare a curiozității deșarte (4b, 13, 1), în fiecare pagină fiind prezentă preocuparea ca expunerea științifică să stea în slujba filozofiei morale (3, *praef.*, 5, 8; 2, 59, 1–2; 6, 32, 1; etc. ...).

[25] *De congressu eruditionis gratia* 12, 19, 24, 72, 77, 140–157, 180. Cf. Bréhier, *Idées de Philon*, pp. 287–293.

[26] *Confesiuni* 5, 3 (6)–5, 5 (9), pp. 96–98 Lab.; 5, 7 (12), p. 101; *Contra Faustum*, 20, 9, *P.L.*, vol. XLII, c. 375 (cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 74, 95 și urm.).

unei critici a curiozității: căci dacă nu s-ar fi grăbit să limiteze riguros domeniul acordat acelei ἐγκύκλιος παιδεία, dacă nu ar fi supravegheat cu severitate formația discipolului său, exista riscul ca acesta să se afunde în deșertăciunea culturii comune, în orgoliul retorului și, mai mult încă, în deșarta erudiție pe care o poseda *curiosus*.

Această critică se adresează mai puțin omului de știință modern decît eruditului, colecționar de fapte singulare[27]. Dacă ea înglobează în condamnarea sa și studiul matematicii, aceasta se datorează, s-o spunem încă o dată, faptului că epoca de atunci avea despre matematică o idee destul de degradată. Am văzut cît cunoștea din ea Augustin. Matematica nu însemna pentru el mai ales riguroasa înlănțuire de demonstrații ale lui Euclid. Dar ce altceva însemna? Însemna, de pildă, aritmologia, considerațiile oțioase despre proprietățile numerelor sau studiul „perfecțiunilor" relative ale figurilor geometrice. Ar mai fi putut să fie, dacă el ar fi dispus de timpul necesar, învățarea intervalelor caracteristice ale gamei pitagoreice. Nu exista oare și aici pericolul unei curiozități deșarte?

III

Cum a încercat Augustin să realizeze practic această subordonare a culturii științifice față de filozofie? Este locul aici să reamintim distincția pe care am făcut-o studiind sensul pe care îl are astăzi cuvîntul *cultură*: cultura pregătitoare, formarea spiritului, poate fi înțeleasă fie în sens perfectiv, al unei anumite mase de cunoștințe dobîndite ce slujesc drept materiale gîndirii, fie în sens activ, al unei pregătiri formale, al unei modelări a minții în vederea folosirii ei viitoare. Este remarcabil că Augustin răspundea la întrebarea pusă de noi servindu-se de aceeași distincție.

Științele de acest tip, spune el vorbind de geometrie, pe de o parte exersează mintea, o atrag spre contemplarea realităților subtile, pe de alta furnizează argumente care i se par a fi de o certitudine absolută, *nam et exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda [...] et affert argumenta nisi fallor, certissima* „căci acest tip de științe exersează sufletul, făcîndu-l să vadă lucruri mai subtile [...] și, dacă nu greșesc, aduce argumente de o certitudine absolută"[28]. Se pare că Augustin recunoaște geometriei și, mai general, culturii științifice o îndoită utilitate: o contribuție pozitivă la elaborarea filozofiei, *affert argumenta certissima*; și o pregătire mai gene-

---

[27] Cf. Bréhier, *Idées de Philon*, pp. 282–284: adversarul lui Philon nu este omul de știință modern, ci „cercetătorul minuțios", ζητητικός περίεργος, adică tocmai ceea ce Augustin numește *curiosus*.

[28] *De quantitate animae* 15 (25), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1049.

rală, formală, a spiritului, un antrenament al inteligenței, *exercet animum*. Să analizăm pe rînd aceste două aspecte.

Affert argumenta certissima: parcurgînd operele din „perioada filozofică", vom constata că Sfîntul Augustin recurge frecvent în ele la artele liberale. El le datorează o mulțime de fapte de tot felul, adevărată materie primă asupra căreia i se exercită gîndirea.

Dar această utilizare a științelor de către filozofie nu are peste tot aceeași valoare; uneori, Augustin nu le cere decît o simplă ilustrare a gîndirii sale, un exemplu, sau chiar mai puțin — o imagine, o metaforă: îi place, bunăoară, să compare sufletul înțeleptului, care în loc să se împrăștie se adună, se concentrează asupra sa, cu cercul, figura geometrică cu adevărat perfectă, la care totul e organizat în funcție de centru[29].

Mai semnificative sînt exemplele pe care le invocă în sprijinul teoriei sale despre ordinea lumii, la a cărei frumusețe concură pînă și răul: el le rînduiește în așa fel, încît să ne facă să descoperim progresiv o ordine din ce în ce mai subtilă și mai imaterială; întîi, fapte luate din viața socială (exemplul gîdelui și al prostituatei), apoi din artele literare (solecismele la poeți, artificiile dialectice în discuții); în sfîrșit, ajunge la științele matematice, a căror structură chiar dezvăluie o logică internă și o ordine desăvîrșită[30].

Uneori, se trece de la exemplul propriu-zis la raționamentul prin analogie, ca în următorul pasaj: cînd sufletul se abate de la calea rațiunii, trebuie admis că tinde spre neant; nu-i asta totuna cu a admite că poate să piară? Nu, răspunde Augustin, nu tot ce tinde spre neant piere și, reluînd vechiul sofism eleat, el invocă dihotomia unui segment de dreaptă care, repetată indefinit, tinde spre neant fără a-l atinge vreodată[31].

Toate acestea sînt destul de exterioare. Filozofia lui Augustin primește însă de la *disciplinae* și alimente mai substanțiale, acele *argumenta certissima* pe care le-am anunțat.

Marea cucerire realizată la Cassiciacum a constat în respingerea scepticismului academic, în justificarea rațională a noțiunii de adevăr — noțiune centrală, fundament al doctrinei înțelepciunii, unul dintre pilonii esențiali ai filozofiei Sfîntului Augustin[32]. Or, pentru realizarea acestui progres, de însemnătate decisivă, aportul științelor liberale a fost capital.

După ce i-a înfruntat pe academici pe propriul lor teren și a arătat că poziția lor e contradictorie, Augustin trece la aspectul pozitiv al argumentării sale, căutînd să dovedească, împotriva scepticilor, că există multe

---

[29] *De ordine* 1, 2 (3), *ibid.*, c. 980; *De quantitate animae* 16 (27–28), *ibid.*, c. 1051.
[30] *De ordine* 2, 4 (12)–5 (14), c. 1000–1001.
[31] *De immortalitate animae* 7 (12), *ibid.*, c. 1027.
[32] Cf. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, și îndeosebi pp. 12–71; Gilson, *Introduction*, pp. 44–50.

adevăruri absolut certe, pe care omul e capabil să le cunoască și de care nu se poate îndoi. Or, astfel de adevăruri ne sînt furnizate mai ales[33] de studiul științelor.

Mai întîi, de cel al matematicii. Atunci cînd aritmetica ne propune adevăruri precum $6 + 1 = 7$, $3 \times 3 = 9$, ce mai sînt argumentele academicilor, dacă nu simple fantezii și sminteli? Aceste propoziții sînt certe și ar rămîne așa și dacă le-aș vedea în vis, dacă aș fi nebun[34]... La fel, în geometrie, cînd enunțăm definiția dreptei sau a sferei, cînd din aceste definiții deducem proprietăți caracteristice, atingem o certitudine dincolo de orice îndoială[35].

Alături de matematică, Augustin invocă aici mărturia dialecticii: și ea aduce adevăruri pe care nici o critică nu le poate atinge; astfel, cînd formulăm propoziții disjunctive bazate pe principiul contradicției (sau există o singură lume, sau sînt mai multe; dacă sînt mai multe, numărul lor e finit ori infinit; dacă există patru elemente, atunci nu există cinci etc. ...), ar putea oare Carneade să le taxeze drept erori[36]? Augustin subliniază importanța acestei contribuții aduse de dialectică, știință a adevărului[37]...

Dialectica e în fapt subiacentă tuturor științelor și întemeiază dreptul lor la adevăr. Pentru că orice disciplină bine întocmită, chiar și una de nivel

---

[33] Mai cu seamă, dar nu numai. Dacă în *Contra Academicos* Augustin se sprijină numai pe adevărurile științifice, în alte locuri el invocă adevăruri morale (*De libero arbitrio* 2, 10 [28–29], *P.L.*, vol. XXXII, c. 1256–1257) și îndeosebi intuiția intelectuală a existenței eului, prefigurare a *cogito*-ului cartezian (*De beata vita* 2 [7], *ibid.*, c. 963; *Solilocvii* 2, 1 [1], *ibid.*, c. 885; *De libero arbitrio* 2, 3 [7], *ibid.*, c. 1243). Cf. privitor la acest subiect Gilson, *Introduction*, p. 50, n. 1.

[34] *Contra Academicos* 3, 11 (25), *ibid.*, c. 947; *Confesiuni* 6, 4 (6), p. 123 Lab. Cf. *De libero arbitrio* 2, 8 (20) și urm. c. 1251 și urm.; 2, 12 (33), c. 1259.

[35] *Solilocvii* 1, 4 (9–10), c. 874.

[36] *Contra Academicos* 3, 10 (33), c. 946. Primele exemple sînt date ca ținînd de fizică (*in istis physicis nonnihil scis* „în aceste probleme de fizică știi cîte ceva“). Adevărul lor este însă de ordin dialectic, după cum Augustin recunoaște mai departe: 3, 13 (29), c. 949... *an de dialectica nihil scire potuisti*? Ego vero plura quam de quavis parte philosophiae. *Nam primo omnes propositiones, quibus supra usus sum, veras esse ista me docuit*... „oare despre dialectică n-ai putut învăța nimic? *Eu însă [știu] mai multe decît din oricare parte a filozofiei*. Mai întîi, ea m-a învățat că toate propozițiile pe care le-am folosit mai sus sînt adevărate...“ și adaugă noi exemple: *si quattuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque* etc. ... „...dacă în lume există patru elemente, atunci nu sînt cinci...“.

[37] De adăugat textului de mai înainte elogiul entuziast din *De ordine* 2, 13 (38), *ibid.*, c. 1013... *ipsam disciplinam disciplinarum quam dialecticam vocant. Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat, atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit, scire; sola scientes facere, non solum vult sed etiam potest* „însăși știința științelor care se numește dialectică. Ea ne învață să-i instruim pe alții, ea ne învață să ne instruim pe noi înșine; în ea se arată rațiunea însăși și se dezvăluie ce fel este, ce vrea, ce poate. Știe că știe; ea singură formează oameni știutori, și nu doar dorește acest lucru, dar îl și poate face“.

inferior, de exemplu *grammatica*, este alcătuită din cunoștințe adevărate: copilul care învață la gramatician mitul lui Dedal și care știe că acesta e un mit posedă o cunoștință adevărată despre acest lucru fals. Dialectica sau logica, *vis peritiaque definiendi* „capacitatea și priceperea de a defini", e cea care asigură coerența, corectitudinea gîndirii, legitimitatea propozițiilor și a demonstrațiilor etc. Această disciplină a disciplinelor aduce în toate cunoștințele noastre un element de adevăr absolut[38]...

Contribuția științelor însă e prezentă nu numai în problema certitudinii. Permițînd adîncirea noțiunii de adevăr, ele servesc și la rezolvarea problemelor privitoare la existența lui Dumnezeu și la natura sufletului. Pentru că adevărurile matematice sau logice nu sînt doar certe, necesare, ci sînt și imuabile, deci eterne, *nam quod est atque immutabile est, semper sit necesse est* „căci ceea ce există și este neschimbător trebuie să existe veșnic". Ce ar putea altera adevărurile de tipul 2 + 2 = 4, diametrul e mai lung decît orice coardă? Ce este mai etern decît definiția cercului, *quid enim tam aeternum quam circuli ratio* „căci ce este la fel de veșnic ca definiția cercului?"[39]

În *De libero arbitrio,* Sfîntul Augustin ne invită să medităm asupra acestor proprietăți eminente ale adevărului. Transcendența acestuia se manifestă cu toată claritatea în raport cu rațiunea care îl cunoaște; el este în noi ceva mai înalt decît însăși rațiunea noastră; în felul acesta, puțin cîte puțin, Sfîntul Augustin ne conduce spre concluzia că există o realitate atît de înaltă, încît nu poate fi altceva decît Dumnezeu[40].

Dar atunci care e natura acestui suflet, capabil de cunoașterea unor asemenea realități? Nu trebuie oare să existe o afinitate esențială între suflet și adevărul ce sălășluiește în el? Reluînd, în *Solilocvii*, o argumentare din Plotin (*Enn.* 4, 7; cf. P. de Labriolle, *Journal des Savants*, 1938, p. 149), Augustin derivă din această teorie a adevărului etern o demonstrație a nemuririi sufletului[41].

Tot adevărul matematic e cel ce-i servește și la stabilirea naturii spirituale a sufletului. Să ne amintim de acea lungă expunere geometrică din *De quantitate animae*[42], pe care am semnalat-o ceva mai sus. Augustin o introduce pentru a răspunde la una din întrebările ce i s-au pus cu privire la

---

[38] *Solilocvii* 2, 11 (19–21), c. 893–895.

[39] *De immortalitate animae* 2 (2), c. 1022; 1 (1), c. 1021; 4 (6), c. 1024. Cf. *Solilocvii* 2, 11 (33), c. 901–2, unde face apel la virtutea științelor în general: *De libero arbitrio* 2, 8 (21), c. 1252.

[40] *De libero arbitrio* 2, 8 (20)–15 (39), c. 1251–1262; cf. analiza atît de profundă a lui Gilson, *Introduction*, pp. 15–23.

[41] *Solilocvii* 2, 11 (19)–19 (33), c. 893–902; *De immortalitate animae* 1 (1)–6 (11), c. 1021–1027; cf. Gilson, *Introduction*, pp. 65–70.

[42] Cf. *supra*, pp. 220–222 (: *De quantitate animae* 6 [10]–12 [21]).

suflet: are sufletul întindere, adică este el corporal, material[43]? Redusă la liniile ei esențiale, această expunere este un studiu privitor la natura conceptelor generale de punct, linie, suprafață etc. Iată în ce termeni degajează Augustin respectiva concluzie filozofică:

Aug.: Ce crezi, dar, ochii tăi trupești, materiali putut-au vreodată să vadă un punct, o linie, o suprafață de felul celor pe care le-am definit adineauri?
Evodius: Absolut niciodată. Pentru că aceste elemente nu sînt materiale.
Aug.: Și atunci, de vreme ce lucrurile materiale le vedem cu ochii noștri materiali, grație unei înrudiri tainice, atunci nici inteligența, *animus*, cu ajutorul căreia vedem aceste elemente imateriale, nu este, la rîndul său, nici materială, nici materie[44]...

Nu-i nevoie să mai stărui: aceste exemple arată îndeajuns în ce mod disciplinele aduc speculației metafizice a lui Augustin o contribuție pozitivă, argumente deosebit de prețioase. Aș vrea însă să atrag cititorului atenția asupra unui alt aspect al acestei colaborări dintre filozofie și științe, mai originală și poate mai puțin ușor de sesizat.

IV

Am văzut că filozofii din epoca imperială, preocupați să lupte împotriva curiozității eruditului, ținuseră să umilească ἐγκύκλιος παιδεία în fața filozofiei: prima nu-i decît slujitoarea celei de a doua, zicea Philon; materia primă, adăuga Seneca; o simplă pregătire, spuneau toți.

Curios că Augustin, care împărtășește repulsia lor față de curiozitatea deșartă, nu folosește expresii atît de disprețuitoare. Departe de a marca brutal o separație între aceste două componente ale culturii, el preferă, după cum am văzut[45], să învedereze unitatea sub semnul căreia se dezvoltă rațiunea, felul cum aceasta se înalță, pas cu pas, de la *grammatica* la filozofie, trecînd prin diferite alte științe, printr-o aceeași mișcare a cărei continuitate nu e întreruptă de nimic.

În felul acesta, încetul cu încetul, distincția dintre științele pregătitoare și filozofie se estompează. Însăși noțiunea de *philosophiae disciplina* este ambiguă; printr-un anumit aspect al ei, aceasta, departe de a se opune disciplinelor liberale, ocupă loc în ciclul lor. Avem aici o poziție originală, care-l opune pe Augustin predecesorilor săi. Cum se explică această anomalie?

Explicația trebuie căutată, cred, în faptul brutal al decadenței. Scriind în secolul al IV-lea, Augustin se adresează unui public a cărui cultură se re-

---

[43] *Id.*, 3 (4), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1037.
[44] *Id.*, 13 (22), c. 1047.
[45] *Supra*, p. 168.

simte de pe urma decăderii generale a civilizației antice. Sîntem acum departe de vremurile cînd matematica făcea parte din idealul oricărei educații liberale. *De ordine* se adresează unor literați ce n-au parcurs ciclul complet al științelor pregătitoare pentru filozofie; mai trebuie atunci să ne mirăm că Augustin e mai puțin preocupat să marcheze transcendența acesteia decît necesitatea celor dintîi?

Decadența îl repune pe neoplatonicianul din secolul al IV-lea într-o situație destul de asemănătoare aceleia în care s-a aflat cu opt secole mai devreme Platon. Filozoful primește un student a cărui cultură pronunțat literară se reduce la puține lucruri și trebuie să-și asume sarcina de a-l învăța nu numai filozofie în sensul îngust pe care-l dădea acestui cuvînt limbajul elenistic, ci și celelalte științe, care se diferențiaseră de ea[46].

Augustin va ști însă să tragă foloase din această situație nouă. Dat fiind că inițierea studentului în *disciplinae liberales* se va face sub îndrumarea sau cel puțin sub controlul său, el va profita pentru a impregna deja acest studiu de preocupări filozofice. Dat fiind că vitregia vremurilor reintroduce într-un fel enciclicele în domeniul filozofiei, va căuta să le ridice la nivelul acesteia. El consideră că studiul lor trebuie făcut în așa fel, încît să constituie deja o elaborare, o căutare, o construcție în fond filozofică.

Textele o arată cît se poate de clar: Augustin repetă necontenit, aproape în aceiași termeni[47], că studiul artelor liberale trebuie îndrumat în așa fel, încît să înalțe treptat spiritul *a corporeis ad incorporalia* „de la cele materiale la cele imateriale", de la realitățile inferioare, materiale, schimbătoare, spre realitățile superioare, invizibile, imateriale, nepieritoare.

---

[46] Aceeași este situația în Orient: neoplatonicienii școlii din Atena predau discipolilor lor logica și matematica. Cf., de exemplu, pentru învățămîntul lui Proclos, Schemmel, *Hochschule von Athen*, pp. 507–509.

[47] *De musica* 6, 2 (2), *P.L.*, vol. XXXII; c. 1163: *ut* a corporeis ad incorporalia *transeamus* „ca să trecem *de la cele materiale la cele imateriale*..."; *De vera religione* 29 (52), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 145: *videamus quatenus ratio possit progredi* a visibilibus ad invisibilia *et* a temporalibus ad aeterna... *In quorum consideratione non vana et peritura curiositas exercitanda est sed* gradus ad immortalia *et semper manentia faciendus* „să vedem pînă unde poate avansa rațiunea *de la cele vizibile către cele invizibile* și *de la cele trecătoare către cele veșnice*... În cercetarea acestor lucruri (: studiul astronomiei), nu trebuie făcut apel la o curiozitate vană și pieritoare, ci trebuie urcate *trepte către cele nemuritoare* și care durează veșnic..."; cf. *id.*, 32 (59 început), c. 148; *Retractări* 1, 3, 1, *P.L.*, vol. XXXII, c. 588 (în legătură cu *De ordine*): *de ordine studiendi loqui malui, quo* a corporalibus ad incorporalia *potest profisci* „am preferat să vorbesc despre ordinea studierii în care se poate păși *de la cele corporale către cele incorporale*..."; *id.*, 1, 6, c. 591 (legat de *Disciplinarum libri*): per corporalia cupiens ad incorporalia *quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere* „năzuind ca, printr-o serie de pași făcuți într-o anumită ordine, să ajungem sau să trecem prin *cele corporale către cele incorporale*"; *id.*, 1, 11, 1 (în legătură cu *De musica*): *quomodo a corporalibus et spiritualibus sed mutabilibus numeris perveniatur ad immutabiles numeros*... „în ce fel se poate ajunge de la ritmuri materiale și spirituale, dar schimbătoare la ritmuri neschimbătoare".

Ce altceva înseamnă aceasta dacă nu că științele nu trebuie studiate, nici măcar provizoriu, de dragul lor înșile: pe măsură ce învățăcelul le asimilează conținutul, el trebuie să reflecteze asupra lor, să mediteze la problemele pe care natura lor le pune spiritului filozofic; printr-o aprofundare treptată a acestor chestiuni de origine tehnică, se va ajunge încetul cu încetul să se degaje noțiuni și adevăruri de însemnătate primordială.

În două cazuri privilegiate — cel al gramaticii și cel al muzicii —, avem posibilitatea de a vedea în ce fel realizează Augustin în practică această adîncire filozofică a artelor liberale.

Nu mai posedăm, așa cum a scris-o Augustin, lucrarea *De grammatica*, orientată filozofic, care trebuia să figureze în *Disciplinarum libri*[48], dar *De magistro* ne dă posibilitatea să întrevedem metoda preconizată de el în vederea impregnării cu metafizică a acestei științe, cea mai umilă totuși dintre cele ce alcătuiau ciclul de studii.

Acest dialog dintre Augustin și fiul său Adeodatus începe, cum am văzut[49], printr-o lecție de gramatică: se explică un vers din Vergiliu; sîrguincios, copilul dă sensurile diferitelor cuvinte din care e alcătuit acest vers. Augustin îl îndeamnă apoi să reflecteze asupra procesului însuși al explicației pe care o dă. Pentru a explica sensul unui cuvînt, a trebuit să se servească de alte cuvinte; un semn a fost explicat prin semne. Încetul cu încetul, nu fără ocoluri, dialogul înaintează, explorînd noțiunea de semn, raportul dintre semn și lucrul semnificat.

În pofida aparențelor, oare cunoașterea noastră progresează într-adevăr prin cuvinte, prin semne? Să lăsăm din capul locului deoparte cazul realităților materiale în care cuvîntul nu se umple cu sens decît dacă lucrul e cunoscut dinainte pe calea experienței. Rămîn ideile; ele nu pot fi comunicate decît prin semne verbale; dar, pentru ca acestea să fie înțelese, nu trebuie oare ca sensul lor, realitatea pe care o semnifică, să fie deja cunoscute ascultătorului? Ce urmează de aici? Ei bine, în realitate cuvintele nu ne învață nimic, ci doar semnalează. Ele ne invită să ascultăm în sinea noastră un Dascăl lăuntric, Adevărul ascuns în străfundul sufletului nostru. Iar dascălul acesta, adevărul acesta este, o știm, Cristos; dialogul se încheie într-o perspectivă eminamente religioasă.

Am redus anume această analiză la o schemă foarte sumară[50]: din ea, se vede care este metoda urmată de Augustin; de la gramatică, am trecut progresiv la filozofie, gramaticianul însuși fiind însă cel ce, aplecîndu-se asupra propriei sale arte, lămurind condițiile de funcționare a propriei sale tehnici, se transformă treptat în metafizician.

---

[48] Cf. privitor la această chestiune Apendice, pp. 455–460.

[49] *Supra*, partea întîi, p. 37.

[50] Cf., pentru o analiză mai detaliată, Gilson, *Introduction*, pp. 87–93, 99–100.

V

Aceeași metodă o găsim implicată, cu mai multă amploare, în studiul ritmicii, căreia îi sînt consacrate cele șase cărți din *De musica*, și în mod deosebit ultima.

Cunoaștem deja conținutul cărților I–a V-a: ele se mențin pe planul tehnic: definiția muzicii, elemente de aritmetică (: cartea I), tratat de metrică sau, dacă vrem, de ritmică (: cărțile a II-a–a V-a)[51]: pînă aici, nimic propriu-zis metafizic. Fără îndoială că prezența filozofului se face totuși simțită: Augustin își dă multă osteneală să transforme arta empirică a metricii într-o ritmică rațională, demnă de a se număra printre disciplinele matematice; de aici, elementele de aritmetică pe care le plasează la începutul expunerii și metoda pe care o urmează în analiza faptelor metrice (pe acestea, le construiește *a priori* pornind de la date numerice)[52]... Dar, în sfîrșit, pînă aici nu e vorba totuși decît de un manual științific, din care cititorul cult putea să-și completeze erudiția în materie de ritm poetic.

O dată cu cartea a VI-a însă, tonul se schimbă brusc[53]. Sîntem introduși în plină metafizică. Să lăsăm deoparte primul capitol, un fel de prefață, care mi se pare a fi o adăugire tîrzie. Ce constatăm? Fără a mai zăbovi, Augustin formulează clar problema: este vorba de a trece *a corporeis ad incorporea*, „de la cele corporale la cele incorporale", de a da acestui studiu al ritmului o finalitate filozofică. Fie bunăoară un vers,

Deus creator omnium „Dumnezeu creator a tot ce există".

Avem aici patru iambi, doisprezece timpi, un ritm: care e natura acestuia[54]? Gîndirea trebuie fixată asupra obiectului studiat, în cazul de față asupra ritmului versului, și adîncită pînă la nivelul unei analize metafizice...

Să urmărim cum se desfășoară acest efort. Dacă omitem prefața și încheierea, cartea a VI-a constă din două părți[55]. Prima este consacrată înseși percepției ritmului.

---

[51] Cf. *supra*, p. 224.

[52] Vezi, în special, *De musica* 2, 2 (2)–2, 6 (13), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1100–1107 (construcția *a priori* a picioarelor; doar ulterior, pentru ușurința exprimării, li se dau denumirile tradiționale de pirih, iamb etc. ... 2, 8 [15], c. 1108) sau, tot așa, 5, 7 (13–15), c. 1153–1155 (justificarea rațională a cezurilor) etc. ...

[53] Atît de brusc, încît s-a putut pune întrebarea dacă această carte a șasea a fost sau nu compusă în același timp cu cele precedente. Discut această problemă în *Apendice*, nota D, pp. 463–465.

[54] *De musica* 6, 2 (2), c. 1163.

[55] *Id.*, 6, 2 (2) – 8 (22), c. 1173–1176 pe de o parte; 6, 9 (23)–17 (58), c. 1176–1193 pe de alta.

Am luat un vers, am găsit în el elemente ritmice sau, mai bine, cum ne-am obișnuit să le spunem, numere. Prin întrebări și răspunsuri după metoda didactică a dialogului isagogic, analiza începe. Aceste numere, elemente ale ritmului, există în mai multe chipuri: în sunet, vibrație a aerului material, în urechea celui ce percepe, în vocea celui ce vorbește; ele existau deja în memorie, deoarece, ascultîndu-le, le recunoaștem; mai există și într-un alt mod în rațiunea care rostește o judecată cu privire la ritmul înregistrat, judecată de aprobare sau de dezaprobare... Discuția continuă; se caută stabilirea unei ierarhii între aceste cinci categorii de numere, adică a ordinii în care se condiționează unele pe altele.

Se vede care e orientarea gîndirii lui Augustin. El pleacă de la experiența psihologică fundamentală pe care o implică studiul său asupra ritmului: sîntem capabili să percepem elementele numerice din care acesta e alcătuit. Apoi, printr-o analiză răbdătoare, caută să degaje, să izoleze, să clasifice elementele fizice și psihologice implicate în percepție.

Încetul cu încetul, se ivesc problemele propriu-zis filozofice pe care ea le pune; mai întîi, problema cunoașterii sensibile: mecanismul însuși al senzației acustice; numaidecît însă, această problemă ne conduce mai în adînc, și descoperim curînd că ea nu implică nimic mai puțin decît problema, și mai complexă, a raporturilor dintre suflet și corp; căci, la urma urmei, cum să înțelegem că un fenomen fizic cum este vibrația aerului poate să acționeze asupra sufletului imaterial?

Cu o admirabilă cutezanță, Augustin înfruntă toate dificultățile ce i se ivesc în cale și, încetul cu încetul, ajunge să elaboreze celebra sa teorie a senzației, paradoxală în aparență, dar în realitate sprijinită pe subtile analize psihologice: senzația, această formă elementară a vieții psihice, nu este, cum pare, o acțiune a materiei asupra unui suflet pasiv; dimpotrivă, este efectul unei activități a sufletului asupra lui însuși; este consecința atenției pe care sufletul o acordă afecțiunilor corpului pe care îl animă și la nevoile căruia veghează necontenit[56]... Teorie ce se dovedește de o uriașă importanță: această doctrină total spiritualistă a senzației nu este oare o replică victorioasă, o respingere definitivă a acelui materialism căruia Augustin i-a fost atîta vreme înrobit, în perioada sa maniheistă?

Cît de departe sîntem de metrică și de înlocuirile de picior în senarul iambic!... Se vede pe ce culmi ne-a condus aprofundarea treptată a noțiunii înseși de ritm; ce contribuție pozitivă la filozofie aduce acest studiu! Și nu e singura: partea a doua a aceleiași cărți va îndrepta reflecția într-un alt sens și va duce la noi descoperiri, nu mai puțin prețioase.

---

[56] Reduc și aici analiza textului la o structură cît se poate de sumară; pentru mai multe detalii, cf. Gilson, *Introduction*, pp. 75–86; Amerio, *Il „De musica"*, pp. 125–141; Edelstein, *Musikanschauung Augustins*, pp. 92–103.

Ea este consacrată analizei plăcerii estetice și reducerii ei la contemplația filozofică. Augustin dezvoltă aici, pe cazul particular al senzației muzicale, doctrina estetică despre care a discutat în treacăt în alte lucrări din perioada sa filozofică[57].

În cadrul operației ultime, care constă în judecarea ritmului unui vers izbutit, adică, după cum spune el, în *numeri iudiciales* „ritmuri supuse aprecierii", Augustin introduce o distincție între judecata estetică (cea care ne face să găsim plăcut acest ritm) și judecata rațională (prin care ne pronunțăm asupra naturii sale).

Dar care este în cazul acesta particular, al perceperii ritmului, natura acestei judecăți? În ce poate consta aici activitatea rațiunii? În ce altceva, dacă nu în judecarea, înțelegerea, analiza elementelor care condiționează plăcerea estetică?... Știm cu ce se soldează acest efort: prin el se constituie *disciplina*, știința rațională pe care am numit-o *musica*. Cel mai bun lucru pe care-l poate face Sfîntul Augustin pentru a arăta care e rodul acestei aplicări a rațiunii la problema plăcerii estetice este să reamintească pe scurt rezultatele esențiale la care ne-a condus analiza rațională a ritmului. Ce am descoperit prin ea? Că acest ritm care ne vrăjește poate fi descompus în versuri, metri, picioare, în mișcări, durată, raporturi, numere... Conform esteticii pitagorizante pe care o împărtășește, Augustin ne arată cum se reduce plăcerea muzicală la percepția unor raporturi matematice...

Astfel, dincolo de muzica materială, reflecția a izbutit să descopere o muzică mai apropiată de desăvîrșire, o muzică pe deplin rațională, alcătuită nu din impresii sensibile, ci din valori matematice, absolute, eterne; o muzică pe care muzica materială nu o realizează decît în chip nedesăvîrșit, cu toate că această participare incompletă este suficientă pentru a-i întemeia frumusețea[58].

O dată obținute aceste rezultate, Sfîntul Augustin se grăbește să scoată din ele consecințe practice. Datoria oricărui suflet este să aleagă pentru iubirea sa un obiect demn de el, pentru că de această alegere depind beatitudinea sau nefericirea sa: ce muzică vom alege, dacă nu pe cea a numerelor, a căror frumusețe este perfectă și rațională, această muzică transcendentă care este totodată izvorul și temelia armoniei mișcărilor cerești?

Se vede unde ne conduce studiul muzicii: el ne face în cele din urmă să transcendem propriul său obiect; trecem de la muzica materială, de la muzica versurilor frumoase ce ne încîntă auzul, la contemplarea austeră a adevărurilor eterne, a frumuseții matematice.

---

[57] *Supra*, p. 159, n. 89 am făcut trimitere la analizele realizate în legătură cu ea de Svoboda.

[58] De prisos să stărui asupra caracterului platonician al unei asemenea doctrine: cf. Rivaud, *Platon et la musique*, pp. 5–8.

Finalul cărții este consacrat în întregime dezvoltării acestei teme, dîndu-i o rezonanță mult mai profundă: orice fel de frumusețe sensibilă este o frumusețe inferioară; dacă e demnă totuși să ne trezească interesul, este pentru că deja în ea se dezvăluie prezența unei anumite *numerositas* „multitudine", o participare la frumusețea numărului.

Augustin reamintește aici rezultatele cercetărilor întreprinse în prima parte a cărții: percepția acestei frumuseți este, ca orice senzație, un efect al atenției acordate de suflet slujitorului său, care este corpul. Să avem grijă să nu ne interesăm excesiv de acest lucru inferior; căci, cu vremea, din asta n-ar putea să rezulte decît o degradare și anemiere a sufletului. Să-l purificăm de această iubire pentru frumusețile nedesăvîrșite, culori, voci muzicale, delicatese, *et rosas, et corpora leniter mollia* „și trandafirii, și corpurile de o delicată suplețe"...

Să le preferăm frumusețea desăvîrșită a lui Dumnezeu. Doar în aparență ea e mai greu de iubit: *laboriosus est huius mundi amor* „trudnică e dragostea pentru această lume"... Fără îndoială că frumusețea sensibilă nu-i un lucru rău, cum susțineau maniheenii, doar atașamentul excesiv al sufletului față de ea e un rău: această frumusețe este precum o scîndură plutind pe o mare zbuciumată: nu trebuie nici s-o îndepărtăm, nici să ne prindem cu disperare de ea, ci să ne folosim de ea pentru a ne salva dintre valuri.

Puțin cîte puțin, tonul exortației devine mai religios, mai creștin. Trecem de la Dumnezeul matematicii, de la Dumnezeul filozofilor și al învățaților, la Dumnezeul Evangheliei, la Dumnezeul care așteaptă iubirea noastră... Să-l iubim dar pe Dumnezeu, singurul bine cert și imuabil, nu lucrurile pămîntești; va veni o zi, după înviere, în care ne vom putea bucura de acestea netulburat; deocamdată, să căutăm, prin dobîndirea virtuților creștine, să realizăm în noi ordinea necesară[59].

Cu această admirabilă încununare se încheie tratatul *De musica*; începuse într-o notă cît se poate de didactică, cu întrebarea profesorului de gramatică: „*Modus*" *qui pes est? Pyrrhichius* „« Modus » ce picior este? Pirih [din două silabe scurte]"..., și iată că se încheie în momentul în care vocea filozofului, contopită de mult cu cea a teologului, nu se va mai auzi, lăsînd loc rugăciunii misticului.

Mai mult decît prima, această a doua parte a cărții a VI-a ne descoperă întreaga fecunditate a metodei urmate de Augustin: aceea de a nu se mulțumi să studieze disciplinele liberale doar pentru a pregăti materiale destinate sintezei filozofice, ci de a le introduce și pe ele în edificarea acestei sinteze. Meditînd asupra conținutului acestor științe, ajungem să desprindem pas cu pas problemele pe care însăși existența lor le pune: studiul acestei ritmici, care la gramatician nu era decît erudiție inutilă, pură curiozitate, ne-a

---

[59] Pentru o analiză mai detaliată, cf. Amerio, pp. 141–167; Edelstein, pp. 103–118.

îngăduit să transcendem deșertăciunea plăcerii senzuale și, conducînd sufletul *a corporeis ad incorporea* „de la cele materiale la cele imateriale“ printr-o îndoită îndreptare, ne-a făcut să trecem de la desfătarea pe care ne-o dă plăcerea simțurilor la cunoașterea substratului ei matematic și de la contemplarea acestuia la iubirea preafericită a lui Dumnezeu...

Reductio artium ad philosophiam. II. Exercitatio animi

I. Aspectul al doilea (cultura formală): la bază, disciplinele literare au o valoare de cultură generală elementară. — II. La un nivel mai profund, științele slujesc la pregătirea minții pentru mînuirea realităților inteligibile. — III. Acesta e rolul lungilor expuneri științifice din *Dialoguri.* — IV. Și mai ales al exercițiilor dialectice care împovărează compoziția acelorași dialoguri. — V. Această metodă, ridicată pe o treaptă înaltă de perfecțiune, se regăsește în *De Trinitate.*

I

Mai există însă și un alt mod în care studiul artelor liberale realizează această trecere de la corporal spre imaterial, *per corporalia ad incorporalia...*

„Științele, spune Sfîntul Augustin în *De quantitate animae*, nu numai că aduc argumente de necombătut, ci și pregătesc mintea, o fac capabilă să perceapă realitățile subtile; o împiedică să recadă, orbită de strălucirea lor, incapabilă de a le privi drept în față, în bezna din care a vrut să scape"[1].

În felul acesta, ele nu numai că lucrează la edificarea filozofiei, ci și pregătesc o minte capabilă să o primească. Regăsim aici celălalt aspect al noțiunii complexe de cultură: cunoașterea științelor nu e doar o cultură în sensul perfectiv, adică un ansamblu de cunoștințe utile ce îmbogățesc zestrea minții; trecem la sensul activ, funcțional: cultura științifică realizează un antrenament al minții, o înmlădiere a organului gîndirii...

Cum anume? Să mergem de la mai simplu la mai complex. Întîi de toate, este evident că prin studiul disciplinelor mintea capătă acel minim antrenament fără de care este de neconceput o activitate superioară a gîndirii; ele au valoarea a ceea ce numim „cultură generală": întocmai cum

[1] *De quantitate animae* 15 (25), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1049: *nam et exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda, ne luce illorum repercussus et eam sustinere non valens in easdem tenebras quas fugere cupiebat libenter refugiat* „căci acest fel de științe pregătesc sufletul pentru a-l face să vadă lucruri mai subtile pentru ca, neșocat de lumina lor și putînd să o înfrunte, să nu se mai refugieze în acele tenebre de care dorea din tot sufletul să fugă".

liceenii francezi de astăzi nu abordează filozofia decît în finalul ciclului lor de studii, tot așa discipolul lui Augustin nu va putea pretinde o atare promovare decît după ce va fi asimilat materialul cuprins în ἐγκύκλιος παιδεία[2].

Această concepție explică în particular locul rezervat disciplinelor literare în ciclul de studii pregătitoare pentru filozofie. Fără îndoială că, după cum am văzut, filozoful găsește în aceaste discipline lucruri pe care să le poată folosi: dacă retorica nu ni s-a părut a fi în acest sens de mare folos[3], gramatica, dimpotrivă, s-a arătat extrem de fecundă[4].

Funcția lor esențială însă este de a constitui o primă pregătire generală a minții: nimeni nu poate pretinde să acceadă la filozofie dacă nu știe să citească și să scrie, să alcătuiască un discurs, dacă nu posedă un bagaj suficient de lecturi felurite (clasicii, culegeri de anecdote și de opinii etc.). De bună seamă, cultura filozofului nu desconsideră cultura literară comună. Augustin cere discipolilor săi nu atît s-o respingă, cît s-o depășească[5]: ea constituie stratul inferior, baza oricărei culturi superioare.

În privința asta, Augustin nu face decît să urmeze o tradiție statornicită: aproape toți filozofii antici au pus la baza concepției lor despre cultură formația ce se dădea îndeobște în epoca lor tinerilor intelectuali.

Începînd cu Platon[6]: chiar și în *Republica*, unde utopismul său putea totuși să-și dea frîu liber, el acceptă, cel puțin în linii generale, tipul normal al culturii ateniene din secolul al V-lea, „pentru că, spune el, este greu de găsit o παιδεία « educație » mai bună decît cea care s-a statornicit în decursul epocilor: γυμναστική (sport, igienă) pentru corp, μουσική (literatură și arta lirei) pentru suflet". Filozofii elenistici, asupra cărora s-a repercutat, după cum am spus, prestigiul retoricii triumfătoare[7], n-au putut fi mai riguroși decît Platon.

Am ținut să mă explic în privința asta, pentru că acest fapt destul de simplu nu pare să fi fost întotdeauna corect înțeles: unii și-au exprimat, bunăoară, mirarea în legătură cu faptul că la Cassiciacum Sfîntul Augustin continuă cu tinerii săi prieteni Licentius și Trygetius îndeletnicirea de profesor de literatură, de care, după cum spunea în *Confesiuni*, se lepădase cu un profund dezgust[8].

Eu nu văd în asta decît o aplicare a principiilor teoretice pe care le-am expus mai sus. Augustin caută să modeleze aceste minți tinere în funcție de

---

[2] *Supra*, p. 161.

[3] Cf. *supra*, p. 201.

[4] Cf. *supra*, pp. 201–202, 242.

[5] E chiar termenul lui, cf. textul din *De ordine* citat *supra*, p. 145, n. 19.

[6] *Republica* 2, 376e.

[7] Cf. *supra*, pp. 147–148.

[8] *Confesiuni* 9, 4 (7), p. 213 Lab.; cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 397.

idealul său filozofic: vrea negreșit să le atragă spre cercetarea metafizică, dar e necesar ca ei să-și termine mai întîi studiile pregătitoare, ciclul științelor[9] și în particular studiile literare normale; tocmai din acest motiv îi pune Augustin să-l explice pe Vergiliu[10], domolindu-le entuziasmul juvenil și trimițîndu-i să-și facă temele de școală[11].

Aceeași perspectivă de cultură generală, de formare a minții acordă dialecticii un rol și mai important: dacă primele două arte asigură minții o anumită dexteritate literară, dialectica o învață să gîndească, să mînuiască raționamentul, să depisteze eroarea; asigură rigoarea logică, coerența reflecției. Înțelegem de ce Augustin nu contenește cu elogiile la adresa acestei discipline, care le întrece pe toate și în care rațiunea dobîndește conștiința propriei sale puteri[12]...

II

Noțiunea de *exercitatio animi* „antrenamentul sufletului" are însă o accepțiune mai subtilă și mai profundă. Să recitim *De musica*: aproape întregul aport filozofic este cuprins în cartea a VI-a, cărțile anterioare rămînînd pe un plan strict tehnic. Dacă singurul scop al lui Augustin ar fi fost să ajungă la rezultatele metafizice pe care le-am consemnat, ar fi fost oare necesar să intre în atîtea detalii? E normal pentru cartea a VI-a să folosească, ba chiar să ceară, într-o anumită măsură, materia primelor cinci, dar n-ar fi putut oare Augustin să se mărginească la cîteva noțiuni generale însoțite de exemple selectate[13]? Există o disproporție între partea tehnică și cea filozofică.

În fapt, analiza filozofică din cartea a VI-a ne invită să depășim și să respingem ca inferioară această știință muzicală pe care cu atîta trudă ne-am

---

[9] Cf. *supra*, p. 161, n. 99–100, textele în care Sfîntul Augustin proclamă necesitatea parcurgerii ansamblului studiilor liberale.

[10] *Contra Academicos* 1, 5 (15), *P.L.*, vol. XXXII, c. 914; 2, 4 (10), c. 924; 3, 4 (9), c. 938; *De ordine* 1, 8 (26), *ibid.*, c. 989.

[11] Licentius tocmai „se convertise" la filozofie, și Augustin îi scrie tatălui acestuia, Romanianus: *Filius tuus coepit iam philosophari; ego eum reprimo ut disciplinis necessariis primus excultus vigentior et firmior insurgat* „fiul tău a început deja să se ocupe cu filozofia; eu încerc să-l opresc pentru ca, instruit în prealabil în disciplinele necesare, să poată accede la ea cu mai multă forță și mai sigur pe sine" (*Contra Academicos* 2, 3 [8], c. 923).

Cînd Licentius, entuziasmat de filozofie, își exprimă intenția de a-și abandona poemul despre *Pyram și Thisbe*, Augustin îi recomandă să n-o facă, invocînd utilitatea disciplinelor liberale: *De ordine* 1, 8 (23–24), *ibid.*, c. 988; cf. *Contra Academicos* 3, 6 (13), c. 940.

[12] Cf. *supra*, p. 238, n. 36–37.

[13] Este ceea ce de altfel Augustin și face: *De musica* 6, 10 (26–27), c. 1177–1179 prezintă un scurt rezumat al teoriilor sale ritmice în loc să trimită explicit la cărțile 2–5.

însușit-o parcurgînd cele cinci cărți precedente. Există aici un lucru paradoxal: de ce să ceri cititorului să asimileze pînă în cele mai mici detalii o tehnică a cărei deșertăciune urmează a fi dovedită curînd după aceea?

Sfîntul Augustin ne sugerează, e drept, o explicație[14]: să ne gîndim la publicul căruia i se adresează; acești literați ai decadenței, anemiați de cultura lor verboasă, nu se prea dau în vînt după cercetări metafizice. În schimb, se interesează de artele liberale, pe care o veche tradiție le pune la baza culturii. Încît, pentru a-i atrage, trebuie să începi prin a le vorbi pe larg despre ceea ce-i interesează, înainte de a încerca să-i antrenezi spre lucruri mai înalte...

Această explicație cuprinde o parte de adevăr, dar nu cred că lămurește pînă la capăt dificultatea pe care am evidențiat-o: căci, după cum admite Sfîntul Augustin însuși[15], tratatul său de ritmică nu e, în fond, chiar atît de plăcut de citit cum pretinde el la început; metrica era pentru contemporanii săi o știință greu de asimilat, iar amploarea dată de Augustin expunerii ei nu era de natură să ușureze sarcina cititorului.

---

[14] *Retractări* 1, 6, *P. L.*, vol. XXXII, c. 591: *disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant, atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant, per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere* „am pornit să compun cărți pentru diverse discipline, consultîndu-mă cu cei ce se aflau în preajma mea și care nu se arătau potrivnici unor studii de acest fel, dorind să-i fac să ajungă sau să-i conduc prin cele corporale către cele incorporale — ca prin niște pași făcuți într-o anumită ordine...". *Scrisoarea* 101, 3, *P. L.*, vol. XXXIII, c. 369: *verum quia in omnibus rerum motibus quid numeri valeant, facilius consideratur in vocibus, eaque consideratio quibusdam quasi gradatis itineribus nititur ad superna intima veritatis, in quibus viis ostendit se sapientia hilariter, et in omni providentia occurrit amantibus* (Sap. VI, 17) *initio nostri otii cum a curis maioribus magisque necessariis vacabat animus, volui per ista, quae a nobis desiderasti, scripta* proludere, *quando conscripsi de solo rhythmo sex libros...* „însă pentru că, în toate mișcările lucrurilor, importanța ritmurilor se observă mai ușor la cuvinte, și această observație, ca pe niște itinerare graduale, tinde către cea mai subtilă profunzime a adevărului, pe care căi înțelepciunea și se arată prietenoasă în drumurile lor și îi întîmpină în tot ce pun la cale (Înțel. VI, 17) de aceea, la începutul răgazului nostru, atunci cînd sufletul meu s-a eliberat de grijile mai apăsătoare și de neînlăturat, am vrut ca, prin aceste scrieri pe care le-ai dorit de la mine, *să preludez* altora, atunci cînd am scris șase cărți numai despre ritm..."

[15] Ibid. *Difficillime quippe intelliguntur in eo quinque libri si non adsit qui non solum disputantium possit separare personas, verum etiam pronuntiando ita sonare morulas syllabum, ut eis exprimantur sensumque aurium feriant genera numerorum: maxime quia in quibusdam etiam silentiorum dimensa intervalla miscentur, quae omnino sentiri nequeunt, nisi auditorem pronuntiator informet* „din această lucrare, cinci cărți sînt foarte greu de înțeles, dacă nu există cineva care să fie capabil nu numai să distingă persoanele celor care discută, dar chiar prin modul de a pronunța să articuleze în așa fel pauzele dintre silabe, încît prin ele să fie exprimat sensul, iar tipurile de ritm să atingă percepția urechilor: îndeosebi pentru că în unele din ele sînt amestecate intervalele determinate ale pauzelor, care cu nici un chip nu pot fi percepute dacă emițătorul nu-l informează în privința lor pe auditor".

Cred deci că e vorba și de altceva. Cînd Augustin spunea că studiul disciplinelor trebuie să conducă mintea *per corporalia ad incorporalia* „prin cele corporale către cele incorporale", nu se gîndea numai la adevărurile pozitive pe care acesta le aducea; se pare că în sinea sa adăuga acestui cîștig un altul; studiul acesta prezintă avantajul de a pregăti mintea, de a o deprinde să aibă de-a face și să opereze cu ideea pură, cu realitățile spirituale[16].

Acest aspect al lui *exercitatio animi* „antrenamentul minții" este lucrul de departe cel mai interesant în concepția augustiniană despre cultura filozofică. Noțiunea de „pregătire a minții" capătă aici o valoare intimă și profundă; noțiune bogată și fecundă despre cultură, opusă celei adesea superficiale pe care am identificat-o la teoreticienii artei oratorice, atît de preocupați de foloasele imediate[17]. Augustin regăsește aici una dintre cele mai frumoase noțiuni platoniciene, aceea a științelor „deșteptătoare", τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας „cele care stimulează gîndirea", care purifică sufletul și-l pregătesc pentru contemplarea adevărului etern[18]. Mulți alți filozofi o reluaseră înaintea sa[19], dar el s-a priceput să-i imprime un accent foarte personal.

Mintea dornică să ajungă la contemplație trebuie să se formeze, să facă un antrenament pregătitor, o adevărată gimnastică intelectuală. Deoarece — și Augustin stăruie asupra acestui lucru — măreția înțelepciunii, a

---

16 De adăugat textului citat mai sus în p. 248, n. 1, *De ordine* 1, 2 (4), *P.L.*, vol. XXXII, c. 980: *(eruditio) qua purgatur et excolitur animus...* „(erudiția) prin care sufletul se purifică și se perfecționează..."; cf. 1, 8 (24), c. 988; *Solilocvii* 1, 13 (23), *ibid.*, c. 881–882; cf. cu deosebire expresia: *ergo isti* exercendi *sunt prius...* „așadar, aceștia trebuie mai întîi *să fie antrenați...*"

17 Cf. *supra*, partea întîi, pp. 108–109. Aceeași critică poate fi adresată unui tehnician precum Vitruviu; și el are o idee prea îngustă despre cultură, înțeleasă în sens perfectiv (dobîndire de cunoștințe utile), fiind foarte încurcat atunci cînd trebuie să justifice programul pe care i-l impune tradiția: astfel, muzica va fi utilizată în construcția de catapulte și baliste, sunetul scos de frînghii servind la verificarea gradului lor de întindere (*De architectura* 1, 1, 6); cf. Grenier, *Génie romain*, pp. 236–237.

18 Platon, *Republica* 7, 524 d, 521 c; 532 b–d; Plotin, *Enneade* 1, 3, 1. Cf. mai recent Diès, *Introduction à la République*, pp. LXXX și urm.; Rey, *Jeunesse de la science grecque*, pp. 119–120.

19 Este mai ales cazul lui Seneca, la care cultura, puternic opusă acumulării unei mulțimi de cunoștințe inutile (cf. *supra*, pp. 234–235), pune accentul pe ideea pregătirii formale a spiritului. De pildă: *Quaestiones naturales* 3, *praef.* 18 (24): *ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam. Primo discedemus a sordidis. Deinde animum ipsum quo sano magnoque opus est seducemus a corpore. Deinde in occultis* exercitata *subtilitas non erit in aperta deterior...* „pentru aceasta de folos ne va fi să cercetăm natura lucrurilor. Mai întîi, ne vom îndepărta de lucrurile nedemne de noi. Apoi, vom despărți sufletul — care trebuie să fie puternic și sănătos — de legătura cu trupul. Subtilitatea *exersată* în lucruri obscure nu se va dovedi inferioară tratînd lucruri clare..." Cf. la el și noțiunea de *bona mens* „minte bună", e drept mai mult morală decît intelectuală (vezi Gilson, *Commentaire au Discours de la Méthode*, pp. 93, 226).

adevărului divin este atît de mare, încît ochiul nepregătit nu-i poate suporta întreaga splendoare: sufletul are nevoie pentru asta de un ochi sănătos și viguros.

Se poate înțelege de aici rolul disciplinelor: înainte de a contempla față în față soarele orbitor, e bine ca ochiul să se deprindă mai întîi cu lumina lui răsfrîntă pe suprafața obiectelor vizibile; ochiul sufletului este rațiunea, soarele e Dumnezeu, iar obiectele pe care lucește, domolită însă, lumina veșnică sînt științele raționale[20].

Atingem aici unul din punctele esențiale ale gîndirii augustiniene, punct în care influența platonismului [21] converge cu cea mai adîncă experiență personală. Dumnezeu e ținta supremă spre care trebuie să năzuim cu toate puterile sufletului. Dumnezeu nu este însă o realitate sensibilă, ci aparține, ca și sufletul, lumii inteligibile. Problema e să devenim capabili de a percepe acest tărîm tainic al realității invizibile. Augustin știe mai bine ca oricine că acesta e un lucru greu. El povestește în mod emoționant în *Confesiuni*[22] cum materialismul maniheean îi îngreunase gîndirea: timp de mulți ani, i-a fost cu neputință să conceapă vreo altă realitate decît cea a ființei corporale; acesta a fost marele obstacol în calea convertirii sale; doar neoplatonismul i-a adus o soluție, descoperindu-i legitimitatea unei alte concepții despre realitate.

O dată soluția descoperită, Augustin nu o poate totuși îmbrățișa dintr-o dată: *Dialogurile* de la Cassiciacum și în mod deosebit *Solilocviile* păstrează încă urma fremătîndă a acestei dificile și dureroase evoluții interioare. Îl vedem pe Augustin dăruindu-se cu toată ființa sa căutării adevărului[23], sacrificîndu-i totul — plăceri, onoruri, ambiții —, străduindu-se să răspundă exigențelor morale pe care el le implică[24]; îl roagă stăruitor pe Cel ce a spus: „celui ce bate i se va deschide"[25]. El se avîntă cu toată ardoarea sufletului spre acest adevăr pe care vrea să-l contemple nemijlocit, și nu doar în oglinda credinței[26]. Se avîntă, și iată că recade, ținta i

---

[20] *Solilocvii* 1, 6 (12), *P.L.*, vol. XXXII, c. 875; 1, 8 (15), c. 877.

[21] Privitor la rolul purificării, προκάθαρσις, recunoscut de neoplatonicieni matematicilor, cf. Bréhier, *Marinos*, p. 227.

[22] *Confesiuni* 3, 7 (12), p. 54 Lab.; 5, 10 (19), p. 109; 7, 1 (1), p. 145.

[23] *Contra Academicos* 1, 1, (3), *P.L.*, vol. XXXII, c. 907; *id.*, 2, 2 (4), c. 921.

[24] Cf. examenul de conștiință, *Solilocvii* 1, 9 (16)–12 (21), *ibid.*, c. 877–881.

[25] Matei 7, 8, citat în rugăciunea din *Solilocvii* 1, 1 (3), c. 871.

[26] *Solilocvii* 1, 4 (9), c. 874: *nam multi copiose dicunt quae nesciunt, ut ego ipse omnia quae oravi me dixi scire cupere, quod non cuperem si iam scirem... Dixi enim non quae intellectu comprehendi. sed quae undecumquae collecta memoriae mandavi, et quibus accomodavi quantum potui fidem: scire autem aliud est...* „însă mulți afirmă din belșug lucruri pe care nu le cunosc, așa cum și eu am spus că doresc să știu toate pentru care m-am rugat, căci nu doream ceea ce deja știam... Astfel, le-am expus nu pe acelea pe care le-am prins cu mintea, ci pe acelea pe care, adunate de pretutindeni, le-am încredințat memoriei și la care, cît mi-a stat în puteri, am aplicat credința mea: a ști însă este

se ascunde încă o dată, iar el rămîne suspendat de dorința sa, nefericit, sfîșiat...[27].

E limpede că Augustin vrea să-i cruțe pe discipolii săi de astfel de rătăciri; acesta va fi rodul esențial al studierii disciplinelor raționale: gramatica, dialectica, matematica vor deprinde mintea să se miște cu ușurință în lumea ideii, să înțeleagă natura realității inteligibile; experienței sensibile a omului de rînd, ele îi vor adăuga, ajutînd să se închege în el, o altă experiență, de o valoare mult mai înaltă; vor introduce pas cu pas sufletul în climatul auster al realității suprasensibile și-l vor face puțin cîte puțin să înflorească liber în ea.

III

Iată, cred, explicația pentru ceea ce la început a putut să ne mire în compoziția lucrării *De musica*. Paradoxul care ne-a făcut să zăbovim peste măsură în labirintul aplicațiilor aritmeticii la metrică nu era decît aparent. Nu tot ce se găsește acolo este în mod nemijlocit util pentru construcția cărții a VI-a, dar nimic din ce e acolo nu e total lipsit de legătură cu formația filozofică a minții.

Exersîndu-se în urmărirea acestor analize cam abstracte, a acestor clasificări în care multitudinea faptelor observate de gramatician se lăsa redusă încetul cu încetul la principiile simple formulate de matematician, mintea n-a pierdut timpul în zadar; s-a deprins să lucreze asupra acestor elemente, la prima vedere atît de străine realității obișnuite; a dobîndit treptat deprinderea de a cerceta și de a descoperi, în spatele aspectului exterior și sensibil, realitatea inteligibilă care, ascunsă, susține și explică această realitate exterioară. *Exercet animum hoc genus disciplinarum ad subtiliora cernenda* „acest gen de științe exersează sufletul pentru ca el să poată contempla lucruri mai subtile"...

Prin aceeași preocupare cred că se explică și dezvoltarea, anormal de amplă la prima vedere, pe care Augustin o dă anumitor alte expuneri matematice, pe care le-am remarcat în dialogurile filozofice scrise după întoarcerea de la Cassiciacum. Astfel, se poate aprecia că în aceeași *De musica* partea aritmetică a cărții I[28] este mai dezvoltată decît ar cere-o strict

---

altceva..." Nu trebuie să ne mire aceste cuvinte, în ele nefiind vorba de nici o urmă de scepticism academic, ci simțindu-se deja „fideismul" augustinian. Gîndirea lui Augustin se mișcă deja în cadrele ce-i vor rămîne proprii: el are credință, după cum o dovedește rugăciunea; și caută acum să descopere adevărul prin rațiune; cf. *scire*, pentru el, are sensul precis de „a cunoaște cu o certitudine rațională": cf. *Apendice*, Nota B, § 1.

[27] *Solilocvii* 1, 13 (22), c. 88: *quid ergo adhuc suspendor infelix, et cruciatu miserabili differor?...* „dar pentru ce, nefericitul de mine, mă aflu încă atîrnat [de dorință] și sfîșiat de un chin jalnic?..."

[28] Cf. *supra*, pp. 211–220.

subiectul tratat: îmi dau seama că discriminarea și clasificarea raporturilor numerice după gradele lor de perfecțiune și considerațiile privitoare la excelența primilor aritmi sînt necesare expunerii metrice din cărțile următoare, dar cred că Augustin insistă în mod voit și dă acestei expuneri o valoare de exercițiu.

Tot așa, în *De quantitate animae* geometria ocupă un loc disproporționat în raport cu utilizarea nemijlocită pe care i-o dă Augustin[29]. Argumentarea sa în sprijinul nemuririi sufletului n-ar fi necesitat, la drept vorbind, decît o scurtă analiză a naturii conceptelor fundamentale de linie, punct etc. Augustin a făcut, nu-i vorbă, o asemenea analiză, înconjurînd-o însă de multe alte considerații; lungile analize pe care le face cînd cercetează *figura praestantior* „figura cea mai reprezentativă", în privința excelenței și valorii relative a diverselor figuri geometrice, capătă înfățișarea unui adevărat excurs. El nici nu caută, de altfel, să ascundă acest lucru, ci subliniază aparentul defect de compoziție, și tocmai pentru a motiva toate aceste lungimi formulează cu atîta limpezime, în textul citat mai sus, doctrina sa despre *exercitatio animi*[30].

Toate disciplinele se pretau la o atare întrebuințare: așa explic puzderia de cercetări gramaticale din *De magistro*, care în fiece clipă îngreunează și stînjenesc mersul discuției, mai cu seamă în prima parte a dialogului[31]. Inconvenientul e atît de vizibil, încît, ajungînd la capitolul al 7-lea, Augustin are de ce să fie îngrijorat că poate cititorul s-a rătăcit printre atîtea digresiuni; drept care îi cere lui Adeodatus să determine, printr-un rezumat rapid, locul în care s-a ajuns în discuție[32]. Și acestea toate sînt în fapt exercițiu, gimnastică intelectuală.

Nu-i vorba de o simplă ipoteză a mea. Augustin s-a explicat în modul cel mai clar: el recunoaște că „ne depărtăm mintea de la lucrurile serioase, ca și cum acestea ar fi probleme mărunte și copilărești, sau că „găsim în ele un mic ori prea neînsemnat folos"... Să nu credem însă că acestea sînt „glume ieftine", „chiar dacă poate ne jucăm": nu, spune el, „căci însuși acest cuvînt de joc nu trebuie luat în înțelesul copilăresc"; el are drept scop „să pună la încercare puterile și ascuțimea minții, mulțumită cărora să

---

[29] Cf. *supra*, pp. 220–224 și (pentru utilizarea filozofică) pp. 239–240.

[30] *De quantitate animae* 15 (25), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1049: *quidquid autem de illis figuris* loquacius *a nobis fortasse disputatum est quam volebas, videbis quantum ad alia valebit, si hanc disceptationem aliquid eo adiutam esse concedis: nam et exercet animum hoc genus disciplinarum* etc. ... „căci tot ce am discutat noi despre acele figuri, poate într-un mod mai detaliat decît doreai tu, vei vedea cît ne vor folosi pentru a înțelege alte lucruri, dacă ești de acord că această dezbatere a ajutat cu ceva: căci acest gen de științe chiar exersează mintea etc. ..."

[31] Cf. *supra*, pp. 201–202.

[32] *De magistro* 7 (19), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1205.

putem nu numai îndura, dar și îndrăgi dogoarea și lumina acelui tărîm unde se află viața fericită", tărîmul lumii inteligibile[33]...

IV

Dar poate că mai ales dialecticii îi acorda Augustin acest rol pedagogic, de înmlădiere a minții. În particular, în *Dialogurile* de tip ciceronian găsim multe lucruri care, după părerea mea, nu pot fi explicate satisfăcător decît din această perspectivă. Trebuie să ne oprim aici asupra unei chestiuni complexe, care ar necesita ea singură un amplu studiu — cea a compoziției dialogurilor de la Cassiciacum. Nu doar factura lor, mai literară, mai puțin științifică, opune dialogurile ciceroniene de la Cassiciacum dialogurilor „isagogice" sau „diatribice" scrise la Mediolanum, Roma sau Thagaste, ci rolul incomparabil mai important și mai curios pe care-l joacă în ele arta dezbaterii.

În dialogurile „științifice", aceasta nu deține un loc esențial; forma dialogală nu constituie mult mai mult decît un artificiu de expunere. Cu excepția lui Adeodatus din *De magistro*, interlocutorul lui Augustin nu joacă un rol semnificativ și nu manifestă nici un fel de personalitate: Evodius din *De quantitate animae* n-are altă caracteristică decît să îndruge prostii și să cadă în toate capcanele pe care i le întinde Augustin. Precum confidentul detectivului din romanele noastre polițiste, el n-are alt rost decît acela de a oferi magistrului prilejul să-și desfășoare întreaga știință. La limită, în *De musica* Augustin se mulțumește cu un *discipulus* anonim spre a păstra ficțiunea dialogului...

Scrierile de la Cassiciacum au un caracter mult diferit: în ele se recunoaște, încă foarte proaspătă, urma dezbaterilor purtate efectiv între Augustin, prietenii și elevii săi[34]; în ele, caracterele sînt bine conturate,

---

[33] *Id.*, 8 (21), c. 1207, îndeosebi: *dabis igitur veniam, si* praeludo *tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possimus*... „fii deci îngăduitor dacă te *antrenez* nu de dragul plăcerii jocului, ci pentru a-ți exersa puterile și ascuțimea minții, prin care să putem nu numai să suportăm, dar chiar să iubim căldura și lumina acelui tărîm unde se află viața fericită..."

[34] Istoricitatea acestor dialoguri pare incontestabilă, deși există și erudiți care o contestă; de pildă, R. Hirzel, *Der Dialog*, 2, p. 376. Dar cf. *contra*, Ohlman, *De sancti Augustini dialogis*, p. 8. Mai recent, Gudeman, *Sind die Dialoge Augustins historisch?* Și el a fost însă combătut: cf. R. Philippson (sub același titlu). Augustin face de mai multe ori aluzie la stenograful care consemna schimbul de cuvinte (astfel, *Contra Academicos* 1, 1 [4], *P. L.*, vol. XXXII, c. 908, 1, 5 [15], c. 914; 2, 9 [22], c. 930; 2, 13 [29], c. 933): firește, textul dialogurilor nu reproduce tot ceea ce s-a spus și exact în termenii în care a fost spus (cf. *De beata vita* 2, 15, c. 967). Cu ajutorul indicațiilor răzlețe din *Dialoguri*, s-a putut reconstitui calendarul, aproape și orarul convorbirilor de la Cassiciacum: Ohlman, *loc. cit.*, pp. 10–12; Knöll, *CSEL*, vol. LXIII, p. 2, n. 1; Van Haeringen, *De Augustini... rusticantis operibus*, p. 29; Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 400–406.

aportul fiecărui personaj este recognoscibil, într-un cuvînt elementul dramatic este important. Să privim însă lucrurile ceva mai de aproape.

Cititorul de astăzi, fie că o recunoaște sau nu, își vede răbdarea pusă la grea încercare de o lectură atentă a acestor dialoguri; îl descumpănește locul prea mare pe care-l ocupă în ele elementul propriu-zis dialectic; totul e doar o discuție asupra unor chestiuni de detaliu, încetineală, repetări, necontenite excursuri!...

Să mergem și mai departe cu precizările. Toate dialogurile pot fi reduse la următoarea schemă: într-o primă parte, cea mai lungă, interlocutorii lui Augustin intră în dispută; ei sînt cei ce conduc jocul, magistrul mulțumindu-se cu scurte intervenții; într-o a doua parte, îndeobște mult mai scurtă, el este, dimpotrivă, cel care ia cuvîntul și face o expunere continuă, în timp ce partenerii trec aproape cu totul în umbră[35]. Dintre cele două părți, cea de a doua are mai mare importanță în ce privește conținutul: această expunere finală este cea care aduce contribuția pozitivă de departe cea mai însemnată la problema în discuție, ca să nu spunem că doar ea are acest rol.

În fapt, bilanțul primei părți este în general mai mult negativ: ea se înfățișează ca un fel de vast și interminabil preludiu: problema e, desigur, formulată cu toată claritatea încă de la început; foarte repede însă, discuția alunecă de pe făgaș, se oprește la o puzderie de incidente și nu mai înaintează... Cititorul-filozof scoate un suspin de ușurare cînd, spre sfîrșitul cărții, vocea lui Augustin se face auzită și cînd, cu o mînă sigură, acesta apucă frîiele discuției și o scoate la liman. Nu cred că exagerez spunînd că, pentru el, întregul interes al fiecăruia din aceste dialoguri se reduce la expozeul final.

Să luăm *Contra Academicos*, cea mai întinsă dintre aceste lucrări. Ea este consacrată respingerii scepticismului academic. Ei bine, partea pozitivă a lucrării, singura despre care se poate spune că tratează cu adevărat subiectul pus în discuție, ocupă doar a doua jumătate a cărții a treia și ultime[36], adică circa două cincimi din ansamblul tratatului[37]. Dialogul se curmă, Alypius renunță să mai continue discuția, Augustin ia cuvîntul (articulația e bine marcată printr-un exordiu solemn, aproape oratoric)[38], nu-l mai lasă și abia acum rezolvă chestiunea pînă atunci dezbătută în van.

Dacă nu mă înșel, din tot tratatul *Contra Academicos* cititorul modern nu prea reține decît acest expozeu final[39]. Pentru că de fapt tot ce îl precedă n-a

---

[35] Alfaric a citit *Dialogurile* cu prea multă atenție ca să nu fi fost frapat de acest mod de compunere (cf. *Évolution intellectuelle*, p. 276, n. 2; p. 398, n. 3), însă n-a zăbovit asupra acestui punct și nu i-a sesizat semnificația.

[36] Adică 3, 7 (15)–20 (43), *P.L.*, vol. XXXII, c. 941–958.

[37] Exact 21 de coloane ale Patrologiei din totalul de 52.

[38] *Atque ego cum et illos hoc exspectare animadverterem, quasi aliud ingressus exordium: Morem, inquam, vobis geram* etc. ... „iar eu, fiindcă observam că și ei așteaptă aceasta, am început un fel de exordium. Am să vă satisfac dorința, zic eu, etc. ...".

[39] Cf. textele utilizate de Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 415–428; Gilson, *Introduction*, pp. 45–49.

contribuit cu nimic la elucidarea problemei în discuție. Încă din pragul primei *disputatio* „dezbateri", îl vedem pe Augustin purtat destul de departe de subiectul propriu-zis[40]. El lasă de altfel discuția pe seama tinerilor săi elevi: Licentius va fi exponentul academicilor, Trygetius îi va ataca. Mai e de mirare în asemenea condiții că acești doi copilandri, cu toată bunăvoința de care dau dovadă, imprimă discuției un caracter verbal, superficial și că fondul problemei nu este abordat?

Nu găsim de fapt în toată cartea întîi decît pură dialectică: întreaga dezbatere se sprijină pe o definiție a fericirii propusă de Augustin și acceptată fără discuție, iar, pe de altă parte, pe concesiile pe care interlocutorii și le smulg unul altuia[41]; este mai mult un duel oratoric decît o căutare serioasă a adevărului.

Intervenția lui Augustin, cu care se încheie prima carte[42], subliniază tocmai acest caracter al discuției de pînă atunci: el îi replică lui Trygetius, care tocmai îi ridicase lui Licentius o ultimă obiecție: „Licentius va găsi oricînd un argument pe care să ți-l opună..." și, spre a marca unde s-a ajuns cu cercetarea, rezumă discuția de pînă atunci: îi degajează pregnant articulațiile, scoțîndu-i astfel în evidență caracterul eristic[43]. În sfîrșit, pune capăt, provizoriu, dezbaterii, și iată în ce termeni:

Ajunge acum cîte s-au spus despre asta; ar fi fost lesne să terminăm în puține cuvinte, dar am vrut să vă pregătesc, să vă pun la încercare puterile și zelul...[44]

---

[40] *Contra Academicos* 1, 2 (5), *P.L.*, vol. XXXII, c. 908: *numquidnam dubitatis, inquam, verum nos scire oportere...* „oare vă îndoiți cumva — zic eu — că se cade ca noi să cunoaștem adevărul..." și începe discuția menită să lămurească dacă *Vita beata* presupune aflarea adevărului sau doar căutarea lui.

[41] Cf. 1, 3 (8), c. 910... *Concesseritis incautius...* „ați cedat cu prea multă neprevedere..."; *temere dedi...* „am acceptat orbește..."; 1, 4 (10), c. 911: *definiendum vobis est...* „voi trebuie să definiți..."; 1, 4 (12), c. 913: *tua vero definitio et frustrata est...* „definiția ta a fost înșelătoare..."; 1, 6 (18), c. 915: *si... illa definitione concedimus* „dacă... prin acea definiție facem concesii..."; 1, 8 (22), c. 916: *omnibus concedentibus* etc. ... „toți făcînd concesii etc. ..."

[42] 1, 9 (24), c. 918.

[43] Cf. îndeosebi: *cui loco cum tu molem auctoritatis obiiceres, moleste aliquantum Ciceronis nomine perturbatus, tamen se statim erexit... rursumque arripuit quod erat de manibus violenter excussum... A quo te laqueo cum expedisses cautius quam putabam...; ipsaque illa definitione... tu praefidentius apertiusque pugnasses... Nam occupavit praesidium tuum* etc. ... „de vreme ce tu opuneai acestui pasaj forța autorității, tulburat într-un mod întrucîtva supărător de invocarea numelui lui Cicero, s-a ridicat totuși pe dată... și din nou a apucat ceea ce îi fusese smuls din mîini cu violență... deoarece de această cursă au scăpat cu mai multă prevedere decît socoteam... tu luptaseși, chiar prin acea definiție, mai pe față și cu mai multă încredere în tine... Căci ea s-a constituit în punctul tău de sprijin etc. ..."

[44] *Id.*, 1, 9 (25), c. 918: *tractata enim res est pro suscepto negotio satis; quae post pauca omnino posset verba finiri, nisi exercere vos vellem, nervosque vestros et studia, quae mihi magna est cura, explorare...* „în raport cu sarcina asumată, subiectul a fost tratat suficient; apoi, ar fi putut să se încheie cu totul după puține cuvinte, dacă n-aș fi vrut ca voi să vă

Augustin a ținut, așadar, s-o sublinieze răspicat: această desfășurare cam zadarnică de iscusință dialectică avea, în intenția sa, nu atît rostul de a înlesni rezolvarea problemei academismului, cît de a exersa mintea elevilor săi și, ca urmare, și pe cea a cititorului: dialogurile consemnează convorbiri purtate aievea, dar Augustin nu-și propune să le reproducă întocmai pe acestea, căci nimic nu-l obliga să publice tot ce s-a discutat la Cassiciacum; dacă a ținut să transcrie această discuție este pentru că a socotit că ea ar putea aduce același folos pedagogic publicului ca și tinerilor săi prieteni; era un mijloc de a-l antrena pe cititor să mînuiască idei, argumente abstracte, de a-l deprinde încetul cu încetul cu tehnica cercetării metafizice.

Acest mod de a vedea este confirmat de lectura celorlalte cărți: întreaga carte a II-a și începutul cărții a III-a se plasează în aceeași atmosferă: sînt tot exerciții pregătitoare, și nimic altceva. O spune din nou și Augustin; încurajîndu-l pe Trygetius să nu se dea bătut, o face în următoarele cuvinte:

Nu trebuie să te lași bătut, mai cu seamă pentru că am făcut să se iște între noi această discuție ca să te pregătești și să-ți înmlădiezi inteligența...[45]

Mai tîrziu, cînd Alypius vine în ajutor, înlocuindu-l pe Licentius, Augustin refuză mai întîi să continue dezbaterea pe același plan:

Nu vreau să continuu această discuție doar de dragul de a discuta. Ajunge: destul a durat preludiul acesta cu tinerii noștri, în care filozofia a părut să fie un simplu joc; e timpul să renunțăm la aceste mofturi copilărești...[46]

Și totuși, nimic nu se schimbă, chestiunea va rămîne mai departe înnămolită, pînă cînd Augustin își va asuma singur sarcina cercetării și va lua asupra sa încheierea dezbaterii.

Cred că, în urma unei lecturi atente a acestui dialog, orice cititor va trage, ca și mine, concluzia că această compoziție atît de stranie a fost voită de Augustin. Înaintea părții pozitive, în care chestiunea este examinată în

---

exersați și să vă puneți la încercare forțele și ardoarea, care constituie pentru mine o preocupare serioasă..."

[45] *Id.*, 2, 7 (17), c. 927: *non ideo tamen tu causam tuam debes deserere, praesertim cum haec inter nos disputatio suscepta sit* exercendi *tui causa et ad elimandum animum provocavi* „totuși tu nu trebuie pentru asta să-ți abandonezi cauza, cu atît mai mult cu cît am provocat această dezbatere începută între noi în scopul antrenării tale pentru a-ți ascuți mintea".

[46] *Id.*, 2, 9 (22), c. 929: *non ego istam disputationem disputandi gratia susceptam volo; satis sit quod cum istis adulescentibus* praelusimus, *ubi libenter nobiscum philosophia quasi iocata est*... „nu vreau ca această discuție să fie abordată de dragul de a discuta; e suficient acest *preludiu* cu acești tineri, în care cu multă plăcere a părut că ne jucăm de-a filozofii..." Am întîlnit deja termenul „preludiu" în *De magistro* (*supra*, p. 256, n. 33), în *Scrisoarea* 101, 3 (*supra*, p. 251, n. 14 sfîrșit). Augustin îl aplică la *De musica*: *volui per illa scripta* proludere „prin acele scrieri, am vrut *să pregătesc terenul*".

fondul ei și rezolvată, figurează un lung preludiu, consacrat în întregime confruntării dialectice și avînd valoare de exercițiu, de gimnastică a minții. Augustin așteaptă de la acest exercițiu aceleași foloase ca de la expunerile științifice asupra cărora am văzut că zăbovea.

Am ținut să examinez în chip de exemplu în special *Contra Academicos*, dar și celelalte *Dialoguri* se pretează la remarci analoge în ce privește rolul dialecticii. *De ordine*, spre exemplu, împinge pînă la limită opoziția dintre cele două părți[47] : prima, disproporționat de întinsă, constituie un preludiu dialectic în care ideile sînt frămîntate, discutate fără mare folos pozitiv : toată această discuție despre providență și ordinea lumii ajunge în impas; atunci cînd, în ultima parte, ia cuvîntul Augustin, o face ca să trateze *ex professo* despre un alt subiect, înrudit fără îndoială cu primul, dar care nu se confundă nicidecum cu el: ordinea studiilor și contribuția erudiției științifice la filozofie[48]. De ce ar mai fi oferit Augustin publicului această lungă discuție dacă n-ar fi văzut în ea un exercițiu util dezvoltării abilității intelectuale a cititorului?

Firul dialogului *De beata vita* e mai puțin capricios; pentru că de data asta discuția a fost pregătită de Augustin[49], care o îndrumă cu grijă; el introduce totuși aici, sub formă de digresiuni, episoade de scrimă dialectică[50]. Chestiunile acestea adesea specioase și aparent inutile se explică în chip cît se poate de firesc prin prisma ipotezei noastre.

Dialogurilor trebuie să le adăugăm *Solilocviile.* Ar fi eronat să vedem în acestea din urmă un veritabil dialog interior în care surprindem gîndirea lui Augustin pe cale de a se elabora; nu e vorba de însemnări personale, de un fragment de jurnal metafizic, ci de o carte redactată cu mintea limpede, unde totul este dispus în funcție de cititor[51]. Cînd scrie doar pentru sine, Augustin o face cu totul altfel, după cum se poate vedea în *De immortalitate animae*: e de-ajuns să recitești aceste cîteva pagini ca să fii izbit de caracterul strîns și limpede al discuției, de rigoarea și precizia raționamentului[52].

Dialectica și compoziția *Solilocviilor* prezintă, dimpotrivă, aceleași caracteristici ca restul dialogurilor de la Cassiciacum. Și aici, dezbaterea se

---

[47] Cf. *De ordine* 1, 1 (1)–2, 7 (23), *ibid.*, c. 977–1005 pentru prima parte; 2, 7 (24)–20 (54), c. 1006–1020, pentru cea de a doua: 27 de coloane și 1/2, față de 15!

[48] *Supra*, pp. 160–161. Însemnarea din *Retractationes* 1, 3 (1), *ibid.*, c. 588, semnalează această schimbare: *sed cum rem viderem ad intelligendum difficilem... de ordine studendi loqui malui...* „dar, întrucît vedeam că această temă (: problema Providenței) e greu de înțeles..., am preferat să vorbesc despre o anumită ordine a studiului..."

[49] Cum el însuși ne-o spune: *De beata vita* 4 (26), *ibid.*, c. 972: *quod proferre paraveram...* „ceea ce mă pregătisem să expun..."

[50] *Id.*, 2, 13 (16), c. 966–967; 3 (19–20), c. 969; 4 (24), c. 971 etc. ...

[51] Ch. du Bos a greșit, așadar, incluzîndu-le în culegerea de *Écrits intimes* (ed. „Pléiade"). *Felix culpa*: ei îi datorăm eleganta traducere a lui P. de Labriolle.

[52] Ceea ce face decisivă apropierea este faptul că *De immortalitate* reprezintă prima schiță a unei a treia cărți a *Solilocviilor*, care nu a fost niciodată redactată (*Retractări* 1, 5, 1, *ibid.*, c. 590).

desfășoară cu o încetineală pe care Augustin însuși o subliniază[53]; și aici, dialogul se consumă în preparative, căutări, cercetări eșuate; dialectica se desfășoară mult timp de dragul ei înseși, fără rezultate pozitive însemnate; abia în cartea a doua asistăm cu adevărat la elaborarea unei probleme — la demonstrarea nemuririi sufletului prin subzistența adevărului[54]... Ar fi o gravă eroare ca toate acestea să fie puse pe seama stîngăciei lui Augustin, pe seama imperfecțiunilor tehnicii sale. Nu e vorba de logomahie și verbalism; la ultima pagină, Augustin ne dezvăluie secretul metodei sale:

> Întrebarea pe care mi-o pui, îi răspunde spiritului lui Augustin Rațiunea, nu poate fi înțeleasă decît de cel ce s-a purificat pe de-a-ntregul; iar tu ești încă prea puțin pregătit pentru a putea contempla un atare adevăr. De altfel, toate aceste lungi ocolișuri pe care le-am făcut n-au avut alt rost decît să te înmlădieze, ca să devii capabil să contempli adevărul[55]...

V

Dacă vrem să măsurăm întregul folos pe care Augustin a știut să-l scoată din această concepție atît de fecundă despre rolul dialecticii, nu trebuie să ne mulțumim cu studierea *Dialogurilor* de la Cassiciacum: acestor lucrări de începător aflat încă pe cale de a descoperi filozofia trebuie să le adăugăm capodopera vîrstei sale mature, acea parte a doua din *De Trinitate* (cărțile a IX-a–a XV-a) unde Sfîntul Augustin ne apare pe deplin stăpîn pe metoda sa. Aici vom putea observa, mai mult încă și mult mai bine decît în *Dialoguri*, rolul fundamental pe care-l joacă dialectica.

La o primă analiză, ea se înfățișează aici într-o lumină analogă. Despre compoziția ultimelor șapte cărți din *De Trinitate* se pot face aceleași observații ca despre cea a scrierii *Contra Academicos*; într-adevăr, pe cititorul de astăzi îl surprinde și-l șochează nu doar planul de ansamblu al acestui grandios edificiu în care apar juxtapuse teologia și filozofia[56]; deconcertant e și modul de realizare a acestei părți filozofice. Osteneala pe care o reclamă

---

[53] *Solilocvii* 2, 14 (25), *ibid.*, c. 897: *me movet quod circuitu tanto usi sumus... Quare me sollicitum facit quod tam diu quasi ad insidiandum obambulavit oratio* „mă mișcă gîndul că am recurs la atîtea ocoluri... De aceea mă îngrijorează faptul că expunerea s-a tot preumblat atîta timp ca pentru a întinde curse"; *id.*, 2, 14 (26), *ibid.*, *vides quod non frustra tantos circuitus egerit nostra ratiocinatio* „vezi că nu fără rost raționamentul nostru a făcut atîtea ocoluri".

[54] Cf. *supra*, p. 239, n. 41.

[55] *Solilocvii* 2, 20 (34), *ibid.*, c. 902: *hoc quaeris quod videre nisi mundissimus potest, et ad cuius rei visionem parum es exercitatus; neque nunc per istos circuitus aliud quam* exercitationem *tuam, ut illud videre sis idoneus, operamur...* „cauți să vezi acel lucru pe care nu-l poate vedea decît cel foarte curat sufletește și pentru a cărui viziune ești încă prea puțin pregătit, însă noi acum, prin aceste ocoluri, acționăm tocmai pentru exersarea ta, așa încît să fii în stare să-l vezi".

[56] După cum am indicat *supra*, partea întîi, pp. 66–67.

degajarea și urmărirea planului ei nu este cea mai mică din cîte ni le impune lectura acestei cărți dificile.

Carte stufoasă, cu ample dezvoltări, ce se desfășoară cu încetineală și nu fără opinteli. Problema pusă în ea este, după cum se știe[57], aceea de a descoperi în natură, și mai cu seamă în structura sufletului omenesc, imagini în care se răsfrînge ceva din Treimea divină și prin analiza cărora să putem dobîndi o idee despre aceasta, să pătrundem, atît cît e îngăduit rațiunii umane în viața de aici, acest mister insondabil.

Acesta e într-adevăr obiectivul urmărit de Sfîntul Augustin, începînd cu ultimul paragraf al cărții a VIII-a[58]: prin fața cititorului, se perindă un șir de imagini dispuse într-o anume progresie. Dar cît este de lentă această progresie sau, în orice caz, cît e de neregulată!

Pe scurt, începînd cu a doua jumătate a cărții a X-a[59], analiza ajunge deja la degajarea imaginii esențiale: memoria, inteligența, voința — cele trei facultăți care fac ca sufletul să fie deopotrivă unul și întreit, imagine la care pînă la urmă Augustin se va opri, încheindu-și meditația în încercarea de a o aprofunda[60]. Nu se grăbește însă s-o examineze temeinic.

Numai ce-a formulat-o, că și propune o alta, asupra căreia, de altfel, nu va zăbovi[61]. Revine numaidecît la prima și începe s-o analizeze[62], dar curînd o părăsește iar. Pe tot parcursul cărților a IX-a și a XII-a, și chiar la începutul celei de-a XIV-a, sînt examinate pe îndelete diferite imagini trinitare[63], respinse una după alta. Cercetarea nu înaintează, pentru că toate aceste imagini sînt inferioare celei propuse mai înainte și pe care, de altfel, Sfîntul Augustin o readuce neîncetat în atenția noastră[64]; expunerea bate vizibil pasul pe loc, pînă în clipa în care, în sfîrșit, autorul se decide s-o reia cu adevărat serios[65].

Cititorul e mirat și iritat pentru timpul pierdut cu analiza acestor false similitudini, care sînt examinate doar spre a fi criticate: se pare, cel puțin la prima vedere, că Augustin a uitat ținta spre care vrea să ne conducă și cît de lung e drumul ce trebuie străbătut!

---

[57] Cf. analiza precisă a lui Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre*; mai pe scurt, Gilson, *Introduction*, pp. 275–278; 281–292; Portalié, *Augustin*, c. 2351–2352.

[58] *De Trinitate* 8, 10 (14), *P.L.*, vol. XLII, c. 960.

[59] *Id.*, 10, 11 (17), c. 982: este cea de a patra imagine propusă de Sfîntul Augustin.

[60] Cf. *id.*, 14, 6 (8)–14, 12 (15), c. 1042–1048; 15, 20 (39), c. 1088.

[61] *Id.*, tot 10, 11 (17), c. 982: *ingenium, doctrina, usus* „minte, știință, activitate practică".

[62] *Id.*, 10, 11 (17)–10, 12 (19), c. 982–984.

[63] *Id.*, 11, 1 (1), c. 983 (*vestigium, imago, effigies* „urmă, imagine, efigie"); 11, 2 (2), c. 985, (*res, visio, intentio animi* „lucru, viziune, concentrare a minții"); 11, 11 (18), c. 998 (*numerus, pondus, mensura* „număr, greutate, măsură"); 12, 5 (5), c. 1000 (bărbat, femeie, copil); 14, 2 (4), c. 1038 (*retentio, contemplatio, dilectio fidei temporalis* „acceptare, contemplare, dragoste în timp pentru credință").

[64] *Id.*, 11, 3 (6), c. 988; 12, 15 (25), c. 1012; 13, 20 (26), c. 1035.

[65] *Id.*, 14, 6 (8), c. 1042.

Măcar de-ar fi rămas la studiul imaginilor trinitare! Autorul însă se depărtează întruna, dezvoltarea subiectului fiind mereu întreruptă de digresiuni prea puțin legate de el. Am văzut, ce-i drept[66], că acesta e un defect ce se întîlnește des la Sfîntul Augustin; aici trebuie să subliniez însă că acesta e deosebit de vizibil în *De Trinitate.* De cîte nu se ocupă, pe drum, acest tratat! În fiece clipă, autorul introduce cîte o chestiune conexă, se oprește la ea, o dezbate pe larg, fără să se preocupe cîtuși de puțin să știe dacă prin asta aduce vreo contribuție pozitivă la elaborarea subiectului principal.

Strict vorbind, cărțile a XII-a și a XIII-a nu sînt decît un șir de excursuri puse cap la cap; la început, sîntem, ce-i drept, pe axa cercetării; este vorba de a vedea dacă nu găsim cumva în omul lăuntric vreo imagine a Sfintei Treimi analogă — dar mai pură decît aceasta — celei pe care ne-a furnizat-o deja omul exterior[67]. Augustin începe deci prin a studia aceste două aspecte ale omului[68]; descoperă curînd o anumită imagine, dar numai pentru a o refuza[69]; acest refuz se cere totuși justificat prin autorități biblice[70]; exegeza acestora face necesară lămurirea unui idiotism[71]. Se revine cu toate acestea la analiza omului lăuntric; aici, autorul e nevoit să se oprească iar, pentru a înlătura o dificultate iscată de anumite texte biblice ce par să opună firea bărbatului celei a femeii[72]; se reia apoi din nou firul inițial, iar la sfîrșit se va descoperi în omul lăuntric nu treimea căutată, ci o anume dualitate care, aprofundată, îi oferă Sfîntului Augustin prilejul de a formula celebra sa distincție dintre înțelepciune și știință[73]. După care, cartea se încheie cu reamintirea problemei puse (găsirea în omul lăuntric a unei imagini a treimii), fără să fi contribuit cu nimic la rezolvarea ei!

Cartea a XIII-a este și ea un excurs, alcătuit dintr-un număr de digresiuni grefate unele pe altele; ea se prezintă ca un supliment la o chestiune considerată închisă. Sfîntul Augustin vrea doar să invoce cîteva texte din Sfînta Scriptură în sprijinul doctrinei anterior expuse cu privire la opoziția *sapientia–scientia*[74]. Citează, așadar, Evanghelia Sfîntului Ioan (I, 1–14),

---

[66] *Supra,* partea întîi, pp. 69–70.

[67] *De Trinitate* 11, 11 (18), c. 998; 12, 1 (1), c. 997.

[68] *Id.*, 12, 1 (1)–3 (3), c. 997–1000.

[69] *Id.*, 12, 5 (5), c. 1000.

[70] *Id.*, 12, 6 (6), c. 1001.

[71] *Id.*, 12, 6 (6–7), c. 1001–1002.

[72] *Id.*, 12, 7 (9–12), c. 1003–1005 (apoi din nou: 12, 13 [20–21], c. 1009–1010).

[73] *Id.*, 12, 14 (22)–12, 15 (25), c. 1009–1012.

[74] *Id.*, 13, 1 (1), c. 1013: *in libro superiore huius operis duodecimo* satis egimus *discernere (scientiam a sapientia). Commodius autem fieri puto ut de scripturis sanctis aliquid interseram quo facilius possit utrumque dignosci* „în cartea anterioară, a douăsprezecea, a acestei lucrări am discutat pe larg cum să distingem (știința de filozofie). Socot însă că este mai potrivit să inserez ceva din Sfintele Scripturi, prin care cele două noțiuni să poată fi mai lesne diferențiate“.

dar textul citat se cere comentat[75]; comentariul face uz de noțiunea de credință[76]; digresiunea asupra credinței prilejuiește reluarea unei teme tratate odinioară în *De magistro*[77] (și, în treacăt, a celei din *De beata vita*)[78]; de aici, se trece la problema Întrupării[79] și așa, din digresiune în digresiune, se ajunge la sfîrșitul cărții; Sfîntul Augustin închide una după alta parantezele pe care le-a deschis[80] și încheie, readucînd în prim-plan aceeași imagine trinitară pe care o amintea la finele cărții a XII-a[81]. Cu asta, s-au isprăvit două cărți din cincisprezece, fără să se fi făcut nici măcar un pas înainte.

Firul discuției se reînnoadă în următoarele două cărți, nu fără încetineală de altfel; și aici, textul mișună de digresiuni: nu vreau să-l obosesc pe cititor enumerîndu-le[82], notez doar faptul că ele ne antrenează cîteodată foarte departe, pe un teren mult diferit de cel al chestiunii principale. De două ori în cuprinsul ultimei cărți, analiza filozofică se întrerupe, spre a fi tratate două chestiuni pur teologice, care și-ar fi avut mult mai bine locul la sfîrșitul primei părți: natura Sfîntului Duh și problema lui *filioque* „și de la Fiul"[83].

Toate acestea sînt prea sumare și n-au alt rost decît să amintească în chip foarte general[84] cît este de complexă și de singulară alcătuirea acestui vast studiu, în care atîtea lucruri par introduse parcă anume pentru a deruta un cititor neprevenit. Ce să credem?

Avem fără îndoială o explicație la îndemînă: *De Trinitate* e o lucrare stufoasă și încîlcită pentru că e defectuos compusă, iar Augustin, acest retor antic, compune întotdeauna prost[85]. Remarcă neîndoielnic adevărată, dar care nu mi se pare suficientă. Aceste „defecte" de compoziție sînt aici prea evidente, prea numeroase pentru a putea fi socotite involuntare[86]; avem de altfel dovada că unele din aceste digresiuni nu se datorează faptului că Sfîntul Augustin se lasă furat de gustul său pentru prolixitate, ci sînt în mod

---

[75] *Id.*, 13, 1 (2–4), c. 1013–1016.
[76] *Id.*, 13, 2 (5), c. 1016.
[77] *Id.*, 13, 2 (5)–13, 6 (9), c. 1016–1020.
[78] *Id.*, 13, 4 (7), c. 1018.
[79] *Id.*, 13, 10 (13)–13, 18 (23), c. 1024–1033.
[80] *Id.*, 13, 19 (24), c. 1033–1034.
[81] *Id.*, 13, 20 (26), c. 1035.
[82] Cf. *id.*, 14, 3 (4–5), c. 1038–1039; 14, 5 (7), c. 1040–1041; etc. ...
[83] *Id.*, 15, 17 (27)–15, 20 (38), c. 1080–1087; 15, 26 (45–47), c. 1092–1095.
[84] Ar trebui de fapt intrat și în alte detalii, arătînd cît e de lentă, complexă, împovărată de discuții parazite și digresiuni lipsite de însemnătate realizarea fiecăruia din elementele acestui plan și așa stufos; de recitit, bunăoară, paragraful 15, 10 (17), c. 1069–1070.
[85] Partea întîi, pp. 150–152.
[86] Știu că, încheind *De Trinitate*, Sfîntul Augustin se scuză pentru vorbăria (*multiloquium*) sa (15, 28 [51], c. 1098; cuvîntul vine din Pild. 10, 19: *in multiloquium non effugies peccatum* „ cu vorbărie n-ai să scapi de păcat", „mulțimea cuvintelor nu scutește de păcătuire", dar iertarea este aici cerută lui Dumnezeu, nu cititorului, și se plasează pe un plan mistic, și nu literar.

hotărît voite și fac parte dintr-un plan bine chibzuit[87]. Ceea ce știm despre deprinderile retoricii antice, despre indulgența ei față de o dispunere „laxă“, poate să explice faptul că Sfîntul Augustin și-a îngăduit să ofere cititorilor săi o scriere indigestă, că n-a văzut în asta un viciu radical: rămîne totuși problema de a ști de ce a acumulat, în mod voit și ca din capriciu, discuții de tot soiul.

Comparația cu operele din „perioada filozofică“ ar fi ea singură de-ajuns ca să ne descopere soluția: dacă, încă de pe cînd era vorba de rezolvarea problemelor pe care le pun viața și sufletul omenesc, probleme privind cunoașterea, fericirea, nemurirea, părea necesară pregătirea minții pentru mînuirea ideii pure, a acestor realități străine experienței sensibile, cu cît mai necesară este aici această *exercitatio animi* „gimnastică a minții“!

Aici, nu mai e vorba de suflet, care este pînă la urmă cea mai accesibilă realitate metafizică, ci este vorba de Dumnezeu, de cele două părți ale celei mai înalte, mai tainice filozofii, pe care — să ne reamintim — Augustin le rezerva în *De ordine* celor mai avansate spirite, nu *discentibus* „celor care învață acum“, ci *iam doctis* „celor deja învățați“[88]. Dar ce zic! În cunoașterea lui Dumnezeu trebuie coborît pînă în miezul abisului, trebuie sondată această taină pe care în viața sa pămîntească mintea omenească nu o va putea niciodată explora pînă la capăt.

Augustin e prea fidel tradiției bisericii romane pentru a avea trufia să creadă că va ajunge să înțeleagă taina Sfintei Treimi; știe că obiectul studiului său va rămîne pentru totdeauna dincolo de punctul pînă la care mintea sa ar putea să ajungă[89]; dar cel puțin va înainta cît va putea mai departe și mai sus. Problema e deci de a atinge limita însăși pe care omul n-are voie s-o treacă, de a duce strădania rațiunii pînă la momentul precis în care resortul ei se rupe. Iar pentru aceasta sînt necesare mai mult decît oricînd pregătirea minții, ascuțirea la maximum a acestui vîrf penetrant al sufletului...

Ce altceva sînt, așadar, toate aceste încetineli, aceste analize reluate la nesfîrșit, în care logica noastră se străduiește să pătrundă realul în intimitatea ființei lui, aceste discuții prin care rațiunea se deprinde să distingă adevărul; ce altceva sînt, dacă nu un mijloc în plus de a purifica rațiunea, de a o face

---

[87] De pildă, cînd introduce digresiunea asupra credinței (*supra* p. 264, n. 76): *fides vero de qua in hoc libro aliquanto diutius disputare* certa dispositionis nostrae ratione *compellimur* „credința însă, despre care sîntem siliți, potrivit unui anumit plan al expunerii noastre, să discutăm ceva mai pe larg în această carte“. Augustin își recunoaște digresiunile, dar apreciază că sînt necesare (vezi și *id.*, 15, 3 [4 început], c. 1059; 15, 3 [5: ad lib. 10], c. 1060; exceptînd eventual digresiunea privitoare la Sfîntul Duh: *id.*, 15, 20 [39 început], c. 1088).

[88] Textul citat *supra*, p. 158, n. 86.

[89] Cf. admirabila concluzie din *De Trinitate* 15, 27 (50)–28 (51), c. 1096–1098, și începutul părții filozofice: 9, 1 (1), c. 961: *quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri* „... să o cercetăm ca unii care o vor găsi și să o găsim ca unii care o vor mai căuta“.

capabilă de acest infinit la care ar vrea să ajungă? După ceea ce ne-au descoperit *Dialogurile*, nu mai încape îndoială: aici, ca și acolo, Augustin dă dialecticii aceeași întrebuințare. Tot ceea ce îl șochează la prima vedere pe cititorul neatent a fost voit de autor și concură la pregătirea sufletului pentru urcușurile pe care va fi nevoit să le facă.

Această explicație însă e mai mult decît o ipoteză: și de astă dată, Sfîntul Augustin a avut grijă să ne dezvăluie secretul metodei sale, prevenindu-ne mirarea. Din primele rînduri ale marelui său op, el a insistat asupra ostenelilor care ne așteaptă și asupra necesității de a ne curăți mintea spre a o face capabilă să conceapă măreția divină:

Proinde substantiam Dei... intueri et plene nosse difficile est et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit... „așadar esența divinității... este greu să o contempli și să o cunoști pe deplin, și de aceea este necesară purificarea spiritului nostru, prin care acel lucru inefabil să poată fi conceput în mod inefabil..."[90]

Pînă cînd rațiunea nu va fi atins acel grad de puritate și de necesară maturitate, va trebui să ne mulțumim cu luminile credinței: de unde, lungul tratat de teologie pe care-l vor elabora primele opt cărți.

Pe tot parcursul ultimelor șapte cărți, în care se desfășoară efortul propriu-zis filozofic al cercetării, Sfîntul Augustin ne reamintește întruna necesitatea de a ne ascuți fără încetare atenția, de a pregăti vederea ochiului nostru lăuntric[91].

Dar lasă el oare doar în seama noastră această grijă, fără a trudi el însuși în același sens? Nicidecum; întregul edificiu al scrierii sale, țesătura complexă de analize și discuții sînt organizate în vederea acestui scop. De fiecare dată cînd are prilejul să arunce o privire în urmă asupra drumului parcurs, Sfîntul Augustin ne lămurește asupra intențiilor sale; am vrut, spune el în finalul cărții a XIII-a, să fac în așa fel încît să urcăm ca pe niște trepte, pentru a ajunge la examinarea Treimii divine după ce ne vom fi exersat mintea în această zonă inferioară[92].

---

[90] *Id.*, 1, 1 (3), c. 821; cf. și 1, 1 (1), c. 819 (ereticii s-au înșelat immaturo *et perverso rationis amore* „dintr-o pasiune *necoaptă* și strîmbă pentru rațiune"); 1, 2 (4), c. 822 (*summum bonum quod* purgatissimis mentibus *cernitur* „supremul bine care e văzut de mințile cele mai curate").

[91] *Id.*, 9, 12 (17), c. 970: exercitatiorem mentis aciem *ab illuminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus* „să îndreptăm către neschimbătoarea lumină *ascuțișul minții făcut mai subtil* de către iluminata creatură"; 10, 1 (1), c. 971: *nunc ad ea ipsa consequenter enodatius explicanda* limatior *accedat* intentio „... *atenția* mai *perfecționată* să se îndrepte acum cu consecvență către înseși acele lucruri, pentru a le lămuri într-un mod mai satisfăcător".

[92] *Id.*, 13, 20 (26), c. 1035: *placuit quippe velut gradatim ascendentibus... requirere... quamdam sui cuiusque trinitatem... ut ad illam trinitatem quae Deus est...* exercitatiore in his inferioribus rebus mente *veniamus* „am vrut să cercetez... pentru noi, care urcam ca pe niște trepte..., natura fiecărei trinități... pentru ca să ajungem la acea trinitate care este ființa divină... *după ce ne-am exersat mintea cu aceste aspecte inferioare*".

Și, în alt loc: „Scopul cărții a XI-a este de a învigora mintea cititorilor mei“[93]; sau: „Am vrut să-l pregătesc pe cititor întru cele create, spre a-l aduce în situația de a-l cunoaște pe Creatorul lor“[94].

Am consemnat nu fără surprindere[95] oprirea, replierea pe care le reprezintă în firul expunerii analizele conținute de cărțile a XII-a–a XIII-a, în care Sfîntul Augustin abandonează o imagine deja foarte pură a Sfintei Treimi pentru a examina niște imagini inferioare; ei bine, și această repliere este voită: „Am întîrziat, spune Augustin, analiza Sfintei Treimi, ducîndu-mă să caut o treime în chiar zona realităților sensibile, pentru ca atenția cititorului să se poată pregăti aici cu mai multă limpezime“[96].

Iată însă textul decisiv: începîndu-și ultima carte a marelui său op, Sfîntul Augustin, în clipa în care face ultima sforțare, simte nevoia să rezume și să adune în mintea cititorului întregul aport al cercetărilor de pînă atunci. Conștient că însăși imensitatea opului său ne-a dispersat atenția[97], el a simțit deja nevoia de a rezuma secțiune cu secțiune aportul primelor paisprezece cărți[98]. Acum, caută să adune într-o unică intuiție mișcarea însăși care a animat cercetarea propriu-zis filozofică. El scoate clar în evidență cotitura bruscă pe care o reprezintă, la sfîrșitul cărții a VIII-a, apariția unei prime Treimi: iubitor, iubit, iubire.

Dar, spune el, această lumină inefabilă ne lua vederea; și, cum era lucru sigur că nevolnicia minții noastre nu putea ajunge la ea, a trebuit să poposim oleacă spre a cerceta propria noastră minte întru cît e o imagine a lui Dumnezeu, cercetare mai lesnicioasă, menită să ne odihnească atenția; am întrerupt, așadar, firul dezvoltării, *reficiendae laborantis intentionis causa, inter coeptum dispositumque reflеximus* „pentru a reîntrema atenția cercetătorului, am revenit la cele începute și ordonate“. Iată de ce, spre a medita la firea noastră cea creată, pentru ca prin înțelegerea celor create să putem ajunge la Creatorul lor cel nevăzut, am zăbovit, *immorati sumus*,

---

[93] *Id.*, 14, 7 (10), c. 1044 (rezumat al cărții a XI-a): *hinc factum est ut etiam per exteriora sensibilia...* legentium ducerem tarditatem „prin aceasta, s-a intenționat *să antrenez zăbava cititorilor...* chiar prin cele exterioare perceptibile“.

[94] *Id.*, 15, 1 (1), c. 1057: *volentes in rebus quae factae sunt ad cognoscendum eum a quo factae sunt* exercere lectorem *iam pervenimus ad eius imaginem...* etc. „vrînd să-l antrenez pe cititor în cele care au fost create pentru a-l face să cunoscă pe cel de către care au fost create, am ajuns deja la imaginea lui... etc.“

[95] *Supra*, pp. 263–264.

[96] *Id.*, 15, 3 (5), c. 1060: (rezumat al cărții a X-a): dilata *est de Trinitate... disputatio, ut in ipsis etiam corporalibus visis inveniretur trinitas, et* distinctius in ea lectoris exerceretur intentio „discuția... despre Trinitate a fost amînată pentru ca să se găsească o trinitate în chiar realitățile perceptibile și, în acest mod, *atenția cititorului să se manifeste într-un mod mai evident...*“ Cf. deja 11, 1 (1), c. 984: *quaeramus... quamdam Trinitatis effigiem, et si non expressiorem, tamen fortassis ad dignoscendum faciliorem* „să căutăm... o imagine a Trinității, dacă nu mai evident, cel puțin poate mai ușor de cunoscut“.

[97] *Id.*, 15, 3 (4), c. 1059.

[98] *Id.*, 15, 3 (5), c. 1059–1061.

cu acest ocol, de la cartea a IX-a la cartea a XIV-a. Iar acum, după ce ne-am pregătit gîndirea în aceste lucruri inferioare, *exercitata in inferioribus intelligentia* „înțelegerea noastră fiind exersată cu lucruri inferioare“, atît cît a fost nevoie, și poate chiar mai mult decît ar fi trebuit, voim, iată, să trecem la contemplarea directă a acestei sublime Treimi dumnezeiești...[99]

Poate fi ceva mai clar? În *De Trinitate*, ca și în *Contra Academicos*, încetineala, ocolurile în argumentare sînt voite: e vorba de un exercițiu dialectic avînd drept scop să antreneze, să pregătească inteligența să se înalțe mai sus, spre a ne face să urcăm, după cum îi place lui Augustin să repete, *ab inferioribus ad superiora* „de la cele inferioare către cele superioare“, să ne introducă *ad exterioribus ad interiora* „de la cele exterioare spre cele interioare...“[100]

Oricît de sumară ar fi analiza pe care am făcut-o, ea e suficientă pentru ceea ce urmărim. Nu pot totuși să nu atrag atenția asupra progresului pe care-l marchează aplicarea de către Augustin, în *De Trinitate*, a doctrinei despre *exercitatio animi* „exersarea minții“. Precum odinioară catehumenul de la Cassiciacum, bătrînul episcop al Hipponei face apel la dialectică. Dar cît de mult s-a adîncit ideea pe care și-o face despre ea!

N-a mai rămas nici urmă din acel verbalism, din aceea „eristică“ pe care le întîlnim în *Dialoguri*. Augustin nu-și mai permite să se joace cu ideile, să se antreneze într-o întrecere dialectică de valoare pur formală. Fără îndoială că și în *De Trinitate* sînt multe digresiuni, cercetări asupra unor chestiuni ce nu par să aibă o legătură directă cu problema trinitară și a căror prezență nu se justifică decît prin valoarea de exercițiu pe care putem să le-o recunoaștem. Spre deosebire însă de discuțiile analoge pe care le remarcăm în scrierile de la Cassiciacum, aceste discuții au toate o valoare intrinsecă, finalizîndu-se de fiecare dată în ceva pozitiv.

Nu se mai discută doar de dragul de a discuta; dialectica nu se mai situează pe terenul pur didactic pe care i-am văzut duelînd cu sîrg pe Licentius și Trygetius; toate digresiunile ce întrerup din loc în loc firul expunerii din *De Trinitate* au o profundă valoare religioasă: egalitatea metafizică dintre bărbat și femeie, opoziția dintre înțelepciune și știință etc. Chiar dacă urmărește înainte de toate să ne pregătească, Sfîntul Augustin se gîndește de acum să ne și instruiască.

Adevăratul progres e însă în altă parte: comparînd *De Trinitate* cu *Dialogurile*, e evident că excursurile joacă acum un rol mult mai șters; oricît ar fi de surprinzătoare pentru cititorul modern, ele nu determină o structură

---

[99] *Id.*, 15, 6 (10), c. 1063–1064.

[100] *Id.*, 14, 5 (3), c. 1039: cf. *supra*, p. 241, n. 47. Cititorul observă modul în care *De Trinitate* reia nu doar doctrina, ci pînă și imagini din *Dialoguri*: de pildă, pe aceea a luminii orbitoare (textul citat mai sus, precum și *id.*, 15, 27 [50], c. 1097): cf. *supra*, p. 253, n. 20.

a cărții la fel de bizară cum e cea a scrierii *Contra Academicos*. unde, după cum ne amintim, trei cincimi din text constituiau un fel de imens preludiu dialectic, care nu atingea nicăieri fondul chestiunii.

Dialectica se înfățișa acolo străină parcă de elaborarea propriu-zisă a filozofiei; era, firește, orientată spre aceasta ca spre un țel superior, îl pregătea pe cititor pentru ea, dar nu participa la ea; era precum vestibulul față de interiorul casei, precum slujnica față de stăpînă; nu era decît una dintre artele liberale, una din ramurile acelei ἐγκύκλιος παιδεία, propedeutică la filozofie.

Se pare că aici, printr-o aprofundare remarcabilă și conformă cu tendința spre unitate, atît de importantă pentru augustinism, dialectica s-a integrat mai organic în metafizică. Ea nu mai e un exercițiu preliminar, o cercetare utilă prin efectele pe care le are asupra organismului mintal. Ci devine fecundă prin ea însăși, nefiind acum decît legea însăși a cercetării, mișcarea însăși care, înăuntrul sufletului, progresează și descoperă puțin cîte puțin adevărul.

Care este de fapt metoda adoptată de Sfîntul Augustin pentru explorarea filozofică a divinei Treimi? Dat fiind că, pînă în ziua cînd ne va fi dat, după moarte, să intrăm în contemplarea preafericită, realitatea divină transcende sărmana noastră experiență pămîntească, trebuie să ne mulțumim s-o abordăm indirect, *per speculum et in aenigmate* „ca într-o oglindă și în mod neclar" (oglinzile din Antichitate erau făcute din metal lustruit; de aici, relativa lor imperfecțiune — *n. t.*)[101]: vom căuta deci în experiența, în cunoașterea ce o avem despre lumea creată cîte o asemănare, cîte o imagine în care să putem regăsi un fel de amprentă prin care se dezvăluie firea Creatorului său.

Metodă legitimă, știută fiind structura analogică a universului augustinian, mai cu seamă dacă alegem drept teren de analiză sufletul omenesc, plămădit, o știm, după chipul lui Dumnezeu[102]. Esențialul ultimelor șase cărți din *De Trinitate* este consacrat în întregime studierii acestor similitudini pe care analiza le descoperă în adîncul nostru. Unele sînt cu totul exterioare, și Augustin le învederează repede insuficiența; examinarea lor n-a fost totuși inutilă, dat fiind că ne-a obișnuit puțin cîte puțin să regăsim pretutindeni ecoul structurii trinitare a substanței divine, iar, pe de altă parte, însăși mișcarea prin care le-am negat implică o anumită afirmare, o anumită cunoaștere tainică a ceea ce este cu adevărat Dumnezeul nostru.

Altele sînt mai pure, mai cu seamă cele pe care ni le înfățișează omul lăuntric; la ele se va opri în cele din urmă Sfîntul Augustin în analiza sa, continuînd să le purifice, să le apropie și mai mult de realitatea divină pe care o evocă. Cînd va fi ajuns astfel pe treapta cea mai de sus, cînd nu vom mai putea să gîndim nimic mai apropiat de realitatea invizibilă, atunci,

---

[101] I Cor. 13, 12, comentat de Augustin ap. *De Trinitate* 15, 8 (14)–9 (16), c. 1067–1069.

[102] Gen. 1, 27, citat ap. *id.*, 15, 6 (10), c. 1064.

printr-o ultimă negație, vom afirma că toate astea încă nu se identifică cu Dumnezeu, că această treime nu e încă decît o imagine, similitudine, dar nu identitate: sforțare prodigioasă întru depășirea limitei de netrecut, întru înălțare dincolo de ea!

Pe de altă parte însă, aceeași analiză minuțioasă a similitudinilor, aceeași mișcare a gîndirii, conducîndu-ne încetul cu încetul spre imagini din ce în ce mai asemănătoare cu obiectul lor, realizează esențialul acestei dialectici a purificării, al antrenamentului formal al minții despre care am vorbit mai sus.

Recitind într-adevăr textele în care Sfîntul Augustin ne explică metoda sa, vom observa că asociază intim noțiunea de *exercitatio* cu elaborarea pozitivă a cunoașterii. De la aceeași operație dialectică, el așteaptă un îndoit rezultat: un adevăr dobîndit și un suflet în stare să-l primească.

Quod nunc in mente humana utcumque investigare conamur, ut ex inferiore imagine, *in qua nobis familiarius natura ipsa nostra, quasi interrogata respondet,* exercitatiorem mentis aciem ab illuminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus „fiindcă acum, cu mintea noastră omenească ne străduim să cercetăm, așa încît de la *imaginea inferioară* prin care natura noastră, dacă ar fi întrebată, răspunde într-un mod mai familiar nouă *să îndreptăm ascuțișul mai exersat al minții de la creația iluminată către lumina cea neschimbătoare*"[103].

Am putea oare să nu evocăm aici progresele analoge care s-au manifestat odinioară în dialectica lui Platon, de la *Protagoras* la *Menon*, de la *Menon* la *Phaidros*, la *Parmenide*? Plecînd de la dialectica socratică, tehnică a discuției a cărei valoare proprie rezidă în ea însăși mai mult decît în rezultatele pozitive ce se puteau obține cu ajutorul ei, Platon a ajuns încetul cu încetul la o concepție mult mai profundă, mult mai fecundă despre dialectică, devenită la el metoda însăși a muncii creatoare. De la *Contra Academicos* la *De Trinitate*, Sfîntul Augustin a regăsit, printr-o aprofundare paralelă, tot ceea ce constituia esențialul dialecticii platoniciene[104] în ceea ce aceasta are mai viguros. Nu am însă competența de a înainta mai mult cu această analiză; și, slavă Domnului, tema mea nici nu mi-o cere.

---

[103] *Id.*, 9, 12 (17), c. 970. Vezi și 13, 20 (26), c. 1035; 14, 17 (10), c. 1044; 15, 6 (10), c. 1064.

[104] Platoniciană și deopotrivă plotiniană (cf. mai recent Corte, *La dialectique de Plotin*, ap. *Aristote et Plotin*, îndeosebi pp. 232, 237, 252–253, 275–276). Nu ignor, desigur, distincțiile reale ce se impun între concepțiile despre dialectică ale celor trei mari gînditori: las însă în seama specialiștilor să le definească; îmi îngădui doar o analogie de ansamblu, și asta-i tot ce contează aici.

Partea a treia

DOCTRINA CHRISTIANA

Domine... Deus meus, Tibi serviat quidquid utile puer didici, Tibi serviat quod loquor, et scribo, et lego, et numero...

„Doamne... Dumnezeul meu, Ție să-ți fie închinat tot ceea ce am învățat de copil, Ție să-ți fie închinat faptul că vorbesc și scriu și citesc și socotesc..."

Confesiuni 1, 15 (24), p. 21 Lab.

CAPITOLUL I

Spre o cultură creștină

I. Evoluția spirituală a Sfîntului Augustin la Hippona a avut o influență profundă asupra culturii sale. — II. El își cere sieși, întocmai cum cere și celorlalți, o totală subordonare a culturii față de religie. — III. Critică violentă a culturii literare. — IV. Și a „curiozității". — V. În ce anume constă valoarea acestui aspect negativ al augustinismului: prin el este conștientizată decadența.

I

Rămîne să analizăm acum ce a însemnat pentru Sfîntul Augustin cultura în decursul lungii perioade ce se întinde de la hirotonisirea sa pînă la moarte (391–430). Sarcina noastră e aici mai ușoară decît a fost în studiul perioadei anterioare. Căci, pe de o parte, pentru a aprecia conținutul real al culturii augustiniene, ne stă la îndemînă o documentație abundentă și variată: paisprezece cincisprezecimi din uriașa operă a Sfîntului Augustin au fost scrise în decursul acestei „perioade ecleziastice"; pe de altă parte, pentru cunoașterea ideilor teoretice pe care le profesa în această chestiune, posedăm[1] un tratat în patru cărți consacrat în mod expres culturii creștine, *De doctrina christiana*[2], operă la care a meditat și pe care a migălit-o îndelung[3], în care a expus esențialul punctului de vedere la care s-a oprit la

[1] Fără a vorbi de alte scrieri în care Sfîntul Augustin și-a expus, integral sau în parte, teoria despre cultură, scrieri ce vor fi utilizate, alături de *De doctrina christiana*, în continuarea studiului de față: cărțile a XII-a–a XIV-a din *De Trinitate, De catechizandis rudibus, Scrisoarea* (26) *către Licentius, Scrisoarea* (118) *către Dioscorus* etc. ...

[2] Adopt aici o poziție netă într-o chestiune disputată: este *De doctrina* un simplu manual de hermeneutică și de omiletică destinat clericilor, sau tratează în toată generalitatea problema științei, a culturii creștine? Urmarea expunerii mele va justifica opinia formulată aici: *contra*, Eggersdorfer, *Augustin als Pädagoge*, p. 140 (cf. la p. 118 bibliografia disputei; de adăugat, cu el, Portalié, *Augustin*, c. 2300, § 66; de Labriolle, *Littérature*, p. 38; Moricca, *Letteratura* 3, 1, p. 454; iar cu mine, Schanz 4, 2, p. 443).

[3] Cf. Schanz, 4, 2, p. 446; de Labriolle, *Littérature*, p. 555, n. 2; compunere în două faze: prima, întreruptă în 397, cuprindea 1, 1 (1)–3, 25 (35); cea de a doua, mergînd pînă la încheierea lucrării, se plasează în 427, trei ani înaintea morții lui Augustin. Nu găsesc necesar să presupun, cu De Bruyne (*Itala*, pp. 301 și urm.) și Courcelle (*Lettres grecques*[2], pp. 149–150), că textul primei părți ar fi fost în întregime modificat la reluarea lucrării.

sfîrșitul vieții privitor la cultura intelectuală, locul ei în viață, scopul, tehnica și metodele ei.

Acest studiu merită să fie întreprins și promite să fie rodnic, pentru că în decursul acestei perioade atitudinea Sfîntului Augustin față de chestiunile de cultură a evoluat profund; el a sfîrșit prin a adopta o poziție originală și de un excepțional interes istoric.

Cultura sa reală s-a schimbat, firește, mult mai puțin decît idealul său cultural. Și nu-i de mirare: preot la 36 de ani, la 42 episcop, Sfîntul Augustin se afla deja în posesia unui organism intelectual adult, nu-i mai stătea în putere să facă înlăuntrul său *tabula rasa*, să renunțe la toate cunoștințele, la toate deprinderile mintale pe care i le impusese formația sa inițială. A făcut însă tot ce a putut ca să modifice, să îndrepte, să completeze, să îmbogățească această formație inițială, spre a se apropia de idealul cel nou pe care și-l făurise.

Nu se poate înțelege întreaga însemnătate a acestei schimbări de atitudine dacă nu o punem în legătură cu evoluția spirituală a Sfîntului Augustin din aceeași perioadă a vieții sale. Fie-mi permis să reamintesc cititorului liniile esențiale ale acestei evoluții. Nu vreau, de bună seamă, nici să ridic, nici să încerc să rezolv toate problemele pe care le pune istoria, în fond atît de puțin cunoscută încă[4], a vieții lăuntrice a episcopului Hipponei: mă voi mulțumi să ofer aici cîteva indicații foarte generale.

Mai întîi, faptul fundamental: la Hippona, Augustin devine pe deplin cel ce avea să rămînă, în memoria Bisericii universale, *Sfîntul* Augustin. Convertitul de la Mediolanum, catehumenul de la Cassiciacum, acest retor „fremătînd încă de orgoliul școlii", acest filozof îmbibat de neoplatonism devine cel ce va rămîne marele învățat al Bisericii latine, unul dintre stîlpii tradiției ei teologice și spirituale...

Nu-i însă locul aici să descriem acest itinerar spiritual[5]; vreau doar să arăt cum s-a răsfrînt el asupra concepției despre cultură a Sfîntului Augustin.

Această evoluție se rezumă prin expresia: o aprofundare lăuntrică a creștinismului; Sfîntul Augustin realizează progresiv întreaga bogăție a

---

[4] Nici una dintre biografiile pe care le avem despre Augustin nu oferă o istorie satisfăcătoare a „perioadei ecleziastice". Trebuia umplută o lacună: cf. P. P(eeters), *Analecta Bollandiana*, 1931, pp. 426–427: „începînd din punctul unde se oprește relatarea din *Confesiuni*, persoana lui Augustin se scufundă în semiîntuneric" etc. ... Lacuna a fost într-adevăr umplută de remarcabila carte a lui F. van der Meer, *Augustinus de Zielzorger, de praktijk van een kerkvader*, Nijmegen[2], 1949. În *La vie intellectuelle* din aprilie 1949, pp. 323–335, se anunță apariția traducerii în limba franceză (*Saint Augustin pasteur d'âmes*, Colmar–Paris, 1955 — *n.t.*), oferindu-se și un extras al acesteia, intitulat *La nuit pascale à Hippone au temps d'Augustin.*

[5] Printre cei ce au încercat-o, Comeau mi se pare că a izbutit să-i redea cel mai bine complexa bogăție: cf. *Saint Augustin exégète du IVe Évangile*, îndeosebi pp. 368–369 și 407–410; *Évolution de la sensibilité, pass.*; vezi și Eggersdorfer, *Augustin als Pädagoge*, pp. 97–107, „de la filozof la teolog".

conținutului credinței sale. În această viață consacrată pe de-a-ntregul credinței, printr-o meditație înflăcărată, exigențele religiei creștine devin treptat mai imperioase, mai conștiente, mai profunde, tinzînd să-și subordoneze toate manifestările vieții. Ele pătrund în domenii în care la început influența lor nu se simțea, cum este cazul îndeosebi cu cel al spiritului. La Cassiciacum, Augustin voia să fie creștin, la Hippona este.

Nu pretind să tranșez printr-o formulă atît de simplă mult controversata și complexa problemă de a ști care era poziția religioasă exactă a lui Augustin la începutul vieții sale creștine. Vreau doar să reamintesc un fapt evident: la Cassiciacum, creștinismul nu avea încă, în alcătuirea universului lăuntric al lui Augustin, rolul dominant pe care îl va dobîndi treptat la Hippona. Adeziunea sa — care sînt convins că era deplină, neștirbită și sinceră — la Biserica în care curînd va intra prin botez n-a putut de azi pe mîine să răstoarne întregul edificiu al culturii sale. Augustin s-a dăruit lui Dumnezeu cu avîntul întregii sale ființe, dar a plecat în întîmpinarea lui avînd încă un suflet cu totul păgîn, aservit cadrelor unei culturi mondene.

În ce mă privește, lucrul nu mă miră defel, căci e vorba aici de un mecanism psihologic, aș zice chiar tehnic, căruia nimeni nu i se poate sustrage[6]. În mod cît se poate de firesc deci, atmosfera filozofică de la Cassiciacum, deși nu se află în contradicție cu credința creștină, deși în cele din urmă este în deplin acord cu ea, rămîne totuși impregnată de vestigii străine.

La Hippona, dimpotrivă, sufletul Sfîntului Augustin ajunge să se unifice pe deplin; lumina creștinismului pătrunde pretutindeni, nici un ungher al sufletului nerămînînd în afara puterii sale suverane. Atîtea lucruri, mai cu seamă dintre cele ținînd de cultură, care la început păreau că nu trebuie să intre sub dominația și controlul său, îi sînt acum subordonate prin legături indirecte, dar esențiale.

Aș mai adăuga un cuvînt acestor indicații sumare: nu-i de-ajuns să spunem că la Hippona creștinismul lui Augustin a devenit mai total, trăit mai intens. Trebuie să ne amintim și că a devenit mai riguros, mai avid, mai doritor. Psihologia lui Augustin este cea a unui *convertit*.

Or, e un fapt bine cunoscut de oricine are cît de cît experiența vieții religioase: în sufletul unui convertit, și poate mai ales al aceluia care n-a fost

---

[6] Cea mai bună analiză a acestei situații psihologice mi se pare a fi cea a lui Guitton, *Le temps et l'éternité*, p. 97: „Orice gîndire, chiar și atunci cînd se crede cu totul independentă, se împărtășește, cel puțin în expresiile ei, din mentalitățile colective ce constituie solul din care ea răsare" etc. ... Și p. 237: „Sfîntul Augustin aparținea unei duble comuniuni — sufletul său era creștin, dar spiritul său era format la școlile greco-romane. Între ceea ce simțea sufletul său și ceea ce îi înfățișa mintea sa exista o anume nepotrivire..." etc.

doar un necredincios, ci și un păcătos, se dezvoltă cu timpul un fel de fanatism neliniștit; amintirea erorilor și a păcatelor din trecut, departe de a se șterge, se exacerbează. Pentru că s-a îndepărtat odinioară de la calea cea dreaptă, cel în cauză se va ține acum de ea cu strășnicie...

La Hippona, nici urmă din optimismul surîzător, din blîndețea, din afecțiunea de convalescent care domneau în sufletul lui Augustin imediat după convertire, în tihnitul refugiu de la Cassiciacum[7]. Acesta n-a fost decît un scurt episod. Evoluția religioasă a lui Augustin a fost cît se poate de rapidă și violentă; o vom constata curînd; încă din primii ani ai vieții sale ecleziastice, gîndirea îi apare subordonată unei preocupări dominante, cea care va rămîne tema augustinismului de totdeauna: cînd e vorba de Dumnezeu, nu-i loc pentru drămuială. *Totum exigit te, qui fecit te!* „cel ce te-a creat te cere în întregime!"

Punctul de vedere al lui Augustin asupra culturii nu-i numai cel al unui creștin fervent, riguros; ci este și cel al unui păstor. Deși hirotonisit peste voia sa, n-a avut, ca de pildă Sfîntul Ieronim[8], reflexul de apărare al intelectualului care-și simte primejduită plăcuta îndeletnicire cu studiul; n-a căutat să-și salveze libertatea, singurătatea, viața contemplativă. A acceptat cu curaj îndatoririle pe care i le impuneau noile funcții: preot, curînd episcop, s-a dăruit cu totul misiunii sale, misiune apostolică despre care avea o idee atît de înaltă și frumoasă[9].

Nu s-a dat în lături de la nici una din îndatoririle și ostenelile impuse de ea, oricît ar fi fost de grele, neplăcute ori împovărătoare. El, contemplativul, n-a dat înapoi în fața „zbuciumului daraverilor lumești"[10], de fiecare dată cînd îndatorirea de păstor îl obliga să le întreprindă. N-a lăsat

---

[7] La Cassiciacum, Augustin nu medita la numărul mic al aleșilor. Mai tîrziu, pelagienilor le va fi la îndemînă să i-o reamintească. El îi reproșa, dimpotrivă, lui Alypius că nu vede cît de răspîndit este harul divin în univers: *De ordine* 2, 10 (9); *P.L.*, vol. XXXII, c. 1008–1009. Privitor la aspectul subiectiv al acestui optimism din „perioada imediat următoare convertirii", vezi de Labriolle, *Introducere* la *Confesiuni*, p. XV. Remarcile acestui autor ar putea fi ilustrate prin numeroase texte: în *Solilocvii*, vedem cu cîtă grijă se preocupă *Ratio* să cruțe oboseala lui Augustin: 1, 1 (1), *ibid.*, c. 869; 1, 4 (9), c. 874; 1, 13 (23), c. 882. Sau, tot așa, în *De ordine*, acele scurte, dar sugestive evocări ale peisajului, ale atmosferei unui sfîrșit de toamnă în Lombardia: *folia quae autumno perpetuo copioseque decidunt* „frunzele care toamna cad întruna și-n număr mare..." (1, 3 [7], c. 981)... *ista folia, ventos*... „aceste frunze, vînturile..." (1, 5 [13], c. 984) etc. ...

[8] Sfîntul Ieronim, după cum se știe, n-a acceptat preoția decît cu condiția expresă de a nu fi obligat să dețină nici o funcție ecleziastică: Cavallera, *Saint Jérôme*, vol. I, p. 56.

[9] După cum se vede din scrisoarea pe care a trimis-o episcopului său, Valerius, imediat după hirotonisire: *Scrisoarea* 21, 1, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 88.

[10] Expresia apare la Augustin în *Scrisoarea* 48 (*P.L.*, vol. XXXIII, c. 188), scrisă călugărilor din insula Capraria, scrisoare în care opune viața pur contemplativă greutăților vieții sale apostolice.

ca liniștea sa, acel *otium*, condiție dintîi a vieții contemplative, să treacă înaintea nevoilor Bisericii, pentru că, spunea el, „dacă nimeni dintre oamenii de bine nu s-ar pune în slujba acestei Mame, cum am putea s-o vedem născînd copii?“[11]

E lesne de înțeles că o jertfire de sine atît de completă s-a răsfrînt puternic pe planul culturii: viața intelectuală a lui Augustin, ca și întreaga lui viață, va fi dominată de exigențele misiunii sale. Nu-l vedem oare cum, de-abia hirotonisit, se preocupă de dobîndirea cunoștințelor speciale pe care cultura sa laică nu le poseda și care din acel moment îi devin indispensabile? Cum îi scrie episcopului său spre a-i cere cîteva luni de înlesnire, pe care să le poată consacra studierii în grabă a Scrierilor Sfinte[12].

Această influență nu se limitează la aspectul tehnic, la introducerea de studii sau de cunoștințe noi, ci modifică întreaga orientare a vieții sale intelectuale. S-a pus uneori întrebarea dacă perimetrul, în fond destul de îngust[13], cu care activitatea sa a trebuit să se mulțumească n-a înăbușit într-o anumită măsură dezvoltarea acestui geniu incomparabil[14]. Trebuie oare regretat că a trăit izolat în această obscură episcopie din Africa? În mod sincer, nu cred.

Nu știu ce-ar fi cîștigat Augustin dacă ar fi ocupat scaunul de primat al Cartaginei sau i-ar fi succedat Sfîntului Ambrozie la Mediolanum; descopăr în schimb fără greutate influența fecundă pe care a exercitat-o asupra dezvoltării și eliberării gîndirii sale faptul de a fi avut de păstorit o turmă spirituală, indiferent care. Pînă la venirea sa la Hippona, Augustin nu fusese decît un intelectual, nu trăise decît printre cărți sau printre alți literați, aidoma lui. Fusese un literat al decadenței și, orice ar fi făcut, prizonier al unor cadre uzate și al unor prejudecăți sterilizante.

Devenind episcop, iese din acest cerc strîmt, descoperă norodul creștin, nevoile și problemele lui. Trăiește și gîndește de acum mult mai mult în funcție de mulțimea credincioșilor decît de mediul intelectual. Preocupările nu îi vor mai fi centrate doar asupra propriei desăvîrșiri lăuntrice,

---

[11] Cf. *id.*, 2, *ibid.*, adresîndu-se acelorași călugări: *nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis*... „să nu puneți tihna voastră mai presus de cerințele Bisericii, căci, dacă nici un om de bine n-ar vrea să se pună în slujba acestei mame, n-ați putea afla în ce fel ați luat naștere“. Cf. și textele reunite de Butler, *Western Mysticism*, pp. 236–240, și mai ales *Contra Faustum Manichaeum* 22, 57–58, *P.L.*, vol. XLII, c. 436–437; de adăugat *Predica Frangipani* 2, 4 (Morin, *Sermones post Maurinos*, p. 193).

[12] *Scrisoarea* 21, 3–6, c. 88–90.

[13] Căci într-adevăr nu trebuie să ne lăsăm amăgiți; oricare vor fi fost notorietatea lui Augustin, influența morală pe care o exercita în afara diocezei sale, rolul de inspirator ascultat pe lîngă prietenul său Aurelius din Cartagina, el nu a fost un personaj de prim-plan în istoria epocii sale (Peeters, *Analecta Bollandiana*, 1931, pp. 496–497).

[14] Așa cum crede Papini, *Saint Augustin*, pp. 258–260.

ci și, într-o măsură mult mai mare, asupra mîntuirii mulțimii de credincioși; turma ce-i fusese încredințată trebuia nutrită, credința ei trebuia păstrată...

Cercetătorii gîndirii lui Augustin au evidențiat ce lărgire și adîncire a vieții sale spirituale a reprezentat contactul strîns cu viața poporului său, această „aprofundare a tainei creștinești" care-i dădea „înțelegerea lui Cristos prezent printre frații săi, de la ultimul *necioplit* din Hippona pînă la cel mai mare filozof"[15]...

Trebuie spus aici că progresul realizat astfel a fost la fel de mare pe planul intelectual, al culturii, ca și pe cel religios. De bună seamă că suferim uneori văzînd gîndirea lui Augustin aservită atîtor probleme al căror interes intrinsec ne pare astăzi neînsemnat — fie că e vorba de afaceri în sens strict, probleme bănești[16], de chestiuni de disciplină ecleziastică[17] sau de controversă religioasă, a căror importanță imediată a fost cu siguranță foarte mare, dar care au solicitat prea mult timp o minte ce s-ar fi putut exercita într-un mod mai fecund. Mă gîndesc mai cu seamă la interminabila afacere donatistă, la acea discuție obstinată, reluată întruna, despre aceleași chestiuni, cu adversari mărginiți și încăpățînați, afacere atît de dureroasă și atît de săracă în idei.

Nu trebuie pierdut din vedere, pe de altă parte, tot ceea ce spiritul lui Augustin a cîștigat acceptînd această fecundă servitute. Aceasta a însemnat pentru el întoarcerea la real, la deplina și totala realitate umană, o evadare în afara școlii și a cărților. Orice cultură pe cale de îmbătrînire cunoaște această primejdie (n-o înfruntă oare deja și a noastră?) de a pierde, prin rafinamentele sale, contactul cu viața, de a se rupe de toate forțele vii ale realității sociale, de această masă de oameni simpli, care e singura viguroasă și solid înrădăcinată în fire, și de a deveni o îndeletnicire elitistă, cu o existență artificială și sărăcită.

Or, dacă vreodată o cultură a cunoscut această degradare, a fost cu siguranță cea a Antichității muribunde: ne-am putut deja da seama cît de sterile erau jocurile în care se complăceau literații decadenței. Iar Sfîntul Augustin era unul dintre ei... Am văzut, tot așa, limitele destul de înguste pe care tradițiile aristocratice ale culturii antice le impuneau încercării de înnoire pe care o reprezenta convertirea la filozofie.

Episcop și păstor, Sfîntul Augustin se descătușează în sfîrșit de această tradiție anemiantă: el renunță la o libertate sterilă, se leapădă de orgoliul de castă al intelectualului: își deschide deopotrivă inima și gîndirea în fața

---

[15] Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 368–369.

[16] Vezi de exemplu *Scrisoarea* 83, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 291 și urm.; *Predica* 356, *P.L.*, vol. XXXIX, c. 1574 și urm.; etc. ...

[17] *Scrisorile* 59, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 226 și urm.; 209, c. 953 și urm.; 210–211, c. 957 și urm.; etc. ...

tuturor preocupărilor, prozaice uneori, totdeauna profund reale, din care constă viața aspră și simplă a oamenilor...

II

În lumina acestor observații generale, să încercăm să precizăm acum care a fost, în timpul activității sale ecleziastice, concepția Sfîntul Augustin despre ceea ce poate și trebuie să fie viața intelectuală.

Ea se rezumă într-o sintagmă, chiar cea pe care Augustin a ales-o drept titlu al lucrării în care a tratat *ex professo* subiectul ce ne preocupă: *doctrina christiana*, o cultură creștină.

Să lămurim din capul locului înțelesul acestei expresii. Nu e vorba numai de adoptarea unui tip de viață intelectuală care să nu fie în opoziție directă cu cerințele creștinismului, care să se armonizeze cu el, să lase deschisă posibilitatea de a trăi creștinește. Augustin cere mult mai mult: el vrea o cultură strîns și nemijlocit subordonată creștinismului; toate manifestările vieții intelectuale trebuie să stea în slujba vieții religioase, să fie exclusiv o funcție a ei.

Este idealul pe care Augustin l-a visat mai întîi pentru sine însuși și pe care a vrut să-l realizeze. În această viață care se vrea pe de-a-ntregul creștină îi consacră lui Dumnezeu toate demersurile voluntare ale spiritului său. Evocînd în *Confesiuni* amintirile din tinerețea sa studioasă, el exclamă: „Doamne, ești regele meu, ești Dumnezeul meu, închinate fie slujirii tale toate lucrurile folositoare pe care de copil le-am învățat, ție să-ți slujească ceea ce vorbesc, scriu, citesc și socotesc“, *tibi serviat quidquid utile puer didici, tibi serviat quod loquor et scribo et lego et numero*[18].

Iar noi, cei care, după atîtea veacuri, ne aplecăm asupra vieții sale și scrutăm uriașa operă pe care ne-a dăruit-o, trebuie să recunoaștem cu dreptate că și-a închinat într-adevăr, atît cît i-a stat în puteri, întreaga-i mare inteligență Stăpînului ceresc pe care a voit să-l slujească. Dacă o analiză atentă ne-a permis să decelăm numeroase manifestări străine de acest act fundamental al închinării este pentru că viața inteligenței nu depinde în întregime numai de voință; Augustin, după cum am văzut, reacționează adesea ca „literat al decadenței“, dar o face fără voia lui; este vorba atunci de rămășițe, de reflexe inconștiente pe care singur le-ar fi dezavuat...

Același ideal caută să-l răspîndească Augustin în jur, să-l impună tinerilor intelectuali asupra cărora i se putea exercita influența. Trebuie recitită aici scrisoarea pe care, în primii ani de activitate ecleziastică, a

---

[18] *Confesiuni* 1, 15 (24), p. 21 Lab. Cf. *De Trinitate* 3, *prooem.* 1, *P.L.*, vol. XI, c. 867: *mea persona quam in servitio Christi gero*... „ființa mea pe care o pun în slujba lui Cristos“. Se va remarca în text folosirea implicită a distincției dintre cultura pregătitoare (*quidquid utile puer didici* „ceea ce am învățat în copilărie“) și cultură într-un sens generalizat (*quod loquor et scribo et lego et numero* „faptul că vorbesc și scriu și citesc și socotesc“).

scris-o elevului său de odinioară Licentius[19]. Cititorul și-l va aminti, desigur, l-am cunoscut la Cassiciacum, plin de tinerească înflăcărare pentru poezia mitologică, descoperind încetul cu încetul, sub îndrumarea lui Augustin, splendorile vieții filozofice, convertindu-se el însuși la *studium sapientiae* „studiul filozofiei“[20].

Au trecut opt ani[21]. Ce s-a întîmplat cu el? Lunga epistolă pe care din Italia i-o adresează lui Augustin[22] ne permite să-i cunoaștem starea sufletească. Constatăm că nu a făcut deloc progrese pe calea desăvîrșirii. Este, desigur, un suflet creștin[23] și nu a renunțat la studiile începute la Cassiciacum, menite să-l conducă spre îndepărtatul ideal al înțelepciunii[24]. Dar nu înaintează deloc[25]...

Motivul e că nu s-a dăruit cu toată inima și fără de întoarcere: stilul bombastic al hexametrilor săi ni-l arată încurcat în continuare în mrejele diletantismului literar. S-a oprit în drum: evocă în drăgălașe versuri vergiliene farmecul zilelor petrecute împreună la Cassiciacum, la poalele Alpilor[26]; zăbovește în această evocare și simțim că pentru el acele zile au însemnat mai mult decît ceea ce s-a spus atunci...

În timp ce pentru Augustin toate se schimbaseră profund: cu ce voce gravă și severă auzim că-i răspunde! El mustră cu asprime incertitudinile acestui suflet prea moale. Îi cere lui Licentius să se smulgă din seducția valorilor temporale[27]: „ce preț mai au aceste versuri în care văd un suflet,

---

[19] *Scrisoarea* 26, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 103–107. Cf. privitor la ea elegantul studiu al lui Balmuș, *Mélanges Pârvan*, pp. 21–27, care, deși susține un punct de vedere ușor diferit, concordă atît de bine cu remarcile care urmează.

[20] Cf. *supra*, partea a doua, pp. 145, 154, 250, 257.

[21] Șederea la Cassiciacum are loc în iarna 386–387, *Scrisoarea* 26 a lui Augustin pare să dateze din 394 (cf. Goldbacher, *CSEL*, vol. LVIII, p. 13), iar epistola lui Licentius nu poate fi mult anterioară.

[22] *P.L.*, vol. XXXIII, c. 104–106; cf. partea întîi, pp. 90–91.

[23] *Carmen ad Augustinum*, v. 139: *(nos) christiana fides connexuit* „(pe noi) ne-a legat credința creștină“.

[24] El vrea să studieze artele liberale la Varro (v. 1–24), *De musica* lui Augustin (v. 150–151); este chiar gata să citească tot ce va scrie maestrul său (v. 145–150). Cf. v. 41, însuși termenul *Sapientia.*

[25] Cf. v. 2; 4; 23–24; 75 etc. ...

[26] V. 52 și urm.:

O mihi transactos revocet si pristina soles
Laetificis aurora rotis, quos libera tecum
Otia tentantes, et candida iura bonorum
Duximus Italiae medio, montesque per altos! etc. ...

„O, dacă Aurora de odinioară ar reînvia pentru mine sorii în veselele lor rotiri, pe care noi, bucurîndu-ne împreună de tihna cea fără de griji și de neîngrăditul acces la bunurile vieții, le-am dus cu noi, străbătînd falnicii munți, pînă în mijlocul Italiei“, citate de Augustin în cuprinsul răspunsului său: *Scrisoarea* 26, 4, c. 106.

[27] *Scrisoarea* 26, 2, c. 103: *mi Licenti... timeo te rebus moralibus validissime et perniciosissime compediri...* „dragul meu Licentius..., mă tem că ești prea mult și într-un mod prea dăunător ținut în loc de probleme morale“.

o minte pe care nu mi-e îngăduit să le prind și să le jertfesc Dumnezeului meu?"[28]; pentru că aici vrea să ajungă Augustin, nici mai mult, nici mai puțin: Licentius, încetînd să mai piardă vremea cu nenumăratele întortocheli ale firii sale de estet, trebuie să consimtă să-și închine toate puterile minții slujirii lui Dumnezeu.

Într-un stil împodobit, Licentius spunea: „Poruncește-mi să vin într-un suflet, și te voi urma pînă la celălalt capăt al lumii." Augustin răspunde: „Iată dar ce-ți poruncesc: dăruie-te mie, dăruie-te Dumnezeului meu, care e Stăpînul nostru, al tuturor, Lui, care ți-a dat această inteligență de care ești atît de mîndru"[29].

Iar sfîrșitul scrisorii precizează cu o rigoare implacabilă: se simte că pentru Augustin nu există cale, soluție de mijloc. Toată această afecțiune prea carnală pe care Licentius o simte pentru poezie, pentru rafinamentele inteligenței, nu-i decît minciună, pericol de moarte, ispită diavolească: *ornari abs te diabolus quaerit* „diavolul încearcă să te facă să-l lauzi"! „De ți s-ar întîmpla să găsești un vas de aur, l-ai dărui de bună seamă bisericii lui Dumnezeu. Ai primit de la Dumnezeu o frumoasă inteligență, acest aur spiritual, și iată că în această cupă tu aduci prinos plăcerilor, te oferi pe tine însuți drept băutură lui Satan", *et in illo Satanae propinas te ipsum* „și în aceasta te dai tu însuți pe mîna Satanei"[30]!

Același ideal al unei culturi închinate pe de-a-ntregul lui Dumnezeu animă și o altă scrisoare de îndrumare pe care Augustin o scrie, mult mai tîrziu, unui student grec, Dioscoros[31]; îi cere, la fel ca și lui Licentius, să subordoneze strict toate studiile, toate lucrările sale exigențelor religiei creștine.

Să nu comitem grava eroare de a interpreta aceste texte într-o atmosferă „iezuită"* sau tomistă**: totul trebuie înțeles în sens propriu; pentru Augustin, nu se pune doar problema de a-i închina lui Dumnezeu viața

---

[28] *Id.*, 4, c. 106.

[29] *Id.*, *ibid.*: *ecce iussum meum, da mihi te..., da Domino meo te, qui omnium nostrum dominus est, qui tibi illud donavit ingenium* „iată porunca mea, dă-mi-te mie..., dă-te Dumnezeului meu, Stăpînul nostru al tuturor, care ți-a dăruit această inteligență a ta".

[30] *Id.*, 6, c. 107.

[31] *Scrisoarea* 118, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 432–449. Data: 410 (Goldbacher, *CSEL*, vol. LVIII, p. 34).

* În ediția princeps (1938), în loc de *„iezuită"* figura termenul *ignațiană*. Mi s-a reproșat energic acest cuvînt de către cititorii mei iezuiți: ce poate fi mai apropiat de Augustin decît o spiritualitate cu adevărat ignațiană! Dar, așa cum arătam în referința mea la H. Bremond, nu aveam aici în vedere spiritualitatea *Exercițiilor*, ci umanismul, uneori atît de omenesc, vulgarizat de iezuiții noștri în veacul al XVII-lea; Th. Deman — *Saint Augustin maître de culture chrétienne*, ap. *La Vie Spirituelle*, vol. 62, 1940, pp. [167] și [184] — m-a înțeles cît se poate de bine (*nota din 1949 a lui H.-I. Marrou*).

** Ceea ce numesc „atmosferă tomistă" nu se referă la Sfîntul Toma, ci, de asemenea, la o anumită vulgarizare a influenței sale în epoca modernă (*nota din 1949 a lui H.-I. Marrou*).

intelectuală, într-un mod general și în fond exterior, printr-o simplă mărturie de respect, prin corectarea intenției*, rugăciuni de ofrandă sau mărturii de recunoștință[32]; ci ea trebuie pusă în slujba vieții religioase, la care să contribuie nemijlocit. Pe de altă parte, nu sesizăm nicăieri preocuparea de a defini pe plan teoretic o ordine de valori specific umane, naturale, distinctă (cel puțin de drept) de ordinea supranaturală[33]. Totul e energic redus la singurul lucrul considerat a fi necesar.

Nu caut aici să impun cititorului o impresie personală; Sfîntul Augustin și-a făcut cunoscută doctrina privitoare la acest subiect cu toată precizia și rigoarea cerute. O găsim enunțată, în particular, în tratatul despre cultura creștină, *De doctrina christiana*. Mai întîi, în tot cuprinsul cărții I: opunîndu-se cărților a II-a–a IV-a, care au un caracter tehnic, ea se prezintă ca o amplă introducere ce urmărește să determine locul și rolul muncii intelectuale în ansamblul vieții creștine.

Fie-mi permis să reduc la o schemă foarte simplă conținutul acestor pagini viguroase. Orice tip de cunoaștere științifică, spune el, are ca obiect fie lucruri, fie semne, *omnis doctrina vel rerum vel signorum* „orice învățătură se referă fie la lucruri, fie la semne“[34]. La rîndul lor, lucrurile se împart în cele de care trebuie să ne bucurăm, *frui*, și cele de care trebuie doar să ne slujim, *uti*[35]. Sfîntul Augustin precizează aceste două noțiuni, și vedem cum reduce la *frui* întreaga sa doctrină a fericirii și a binelui suprem. Încît, dacă există un asemenea bine a cărui posesie să ne împlinească toate dorințele, nu avem dreptul să ne oprim la nici un altul. Toate celelalte lucruri, *res*, nu trebuie să fie decît mijloace de care ne vom sluji pentru atingerea acestui scop: călători spre tărîmul fericirii, nu avem dreptul să zăbovim pe drum spre a ne bucura de frumusețea ținuturilor prin care trecem

---

* Cf. *directio intentionis*, doctrină teologică ce se actualizează printr-o atitudine mentală prin care omul își raportează acțiunile la un scop determinat, ce le justifică astfel caracterul moral (*n. t.*).

[32] Să ne amintim aici de paginile atît de subtile în care H. Bremond (*Histoire littéraire du sentiment religieux*, vol. III, pp. 194–196) evocă umanismul iezuit, opunîndu-l umanismului mult mai „augustinian“ al oratorienilor: *rectam in studiis intentionem servare scholastici nostri conentur* „discipolii noștri să încerce să păstreze în studiile lor o justă preocupare“ (spun iezuiții), dar, o dată intenția lor formulată și înnoită după cuviință, ei nu mai văd în greacă și în latină decît două limbi magnifice etc. ...

[33] Un tomist (de pildă, J. Maritain, *Religion et culture*, pp. 18–20) va ține să spună despre cultură că „aparține ca atare domeniului *temporal*, cu alte cuvinte are un obiect specificator... a cărui materie este de ordin natural. Fără îndoială, ea trebuie să fie subordonată vieții veșnice ca un scop intermediar față de scopul ultim“, dar își păstrează obiectul ei propriu, care este de ordin omenesc, pămîntesc. Asemenea precizări îi sînt cît se poate de străine Sfîntului Augustin. El nu vorbește de scop intermediar, subordonat, ci doar de mijloc, de instrument, de *machina*.

[34] *De doctrina christiana* 1, 2 (2), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 19.

[35] *Id.*, 1, 3 (3), c. 20.

sau de farmecul drumeției[36]. Or, acest bine există, îl cunoaștem, este Treimea divină, este Dumnezeu, bine inefabil, suveran, înțelepciune imuabilă și eternă: numai de el trebuie să ne bucurăm[37].

Sfîntul Augustin insistă asupra acestei idei, revine la ea neîncetat[38]; trebuie să-l iubim pe Dumnezeu, spune Evanghelia, după Levitic și Deuteronom, „cu toată inima, cu tot sufletul și cu toată mintea noastră". Trebuie să reducem totul la iubirea de Dumnezeu, *in illam dilectionem Dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuitur* „spre acea dragoste pentru Dumnezeu, care nu îngăduie ca vreun rîuleț să fie abătut din calea lui, prin care [abatere] ea se micșorează"[39].

Nu-i nevoie să-i prezint în detaliu teoria despre *ordinata dilectio* „dragostea gradată"[40], trebuie doar să rețin consecințele pe care gînditorul le degajă foarte clar din ea în ce privește viața intelectuală, cultura: principiul evanghelic implică, în ochii săi,

că toate *gîndurile* noastre, toată *viața* noastră și toată *inteligența* noastră trebuie readuse la Dumnezeu, de la care avem tot ceea ce readucem în acest fel. Cînd el ne spune „*cu toată inima, cu tot sufletul și cu toată mintea ta*", nu lasă liberă nici o părticică din viața noastră, nici un locșor în care să ne putem bucura de o ființă diferită de el. Dacă ceva ne pătrunde în minte și ne solicită iubirea, să-l transportăm acolo unde se prăvale întregul șuvoi al iubirii (adevărate)[41]...

Poate fi ceva mai clar? Nu va fi deci legitimă decît acea viață intelectuală care se va consacra pe de-a-ntregul hrănirii în noi a iubirii supreme de Dumnezeu și a celei, subordonată ei, pentru aproapele nostru[42]. Încheind cea de a doua scrisoare a sa către Ianuarius, Sfîntul Augustin își exprimă o dată mai mult gîndul asupra acestui punct:

Cît despre tine, dragul meu, orice ar fi să citești sau să studiezi, fă în așa fel încît să-ți amintești că adevărat s-a spus că *scientia inflat, charitas aedificat*

---

[36] *Id.*, 1, 4 (4), c. 20–21. Augustin dezvoltă aici în mod foarte poetic o celebră imagine din Plotin, *Enneade* 1, 6, 8.

[37] *Id.*, 1, 5 (5)–1, 9 (9), c. 21–23. Urmează un scurt inventar al conținutului credinței: pentru a ajunge la Dumnezeu, necesitatea unei purificări (pe care a făcut-o posibilă întruparea), credința în Cristos, viața în sînul Bisericii, tainele și mai ales căința, viața veșnică și învierea (*id.*, 1, 10 [10]–1, 21 [19], c. 23–26).

[38] *Id.*, 1, 5 (5), c. 21; 1, 8 (8)–1, 9 (9), c. 22–23; 1, 22 (20), c. 26.

[39] *Id.*, 1, 22 (21), c. 27.

[40] *Id.*, 1, 23 (22)–34 (38), c. 27–34.

[41] *Id.*, 1, 22 (21), c. 27.

[42] În alte locuri din aceeași *De doctrina christiana* (2, 7 [9–11], c. 39–40; cf. Gilson, *Introduction*, p. 151), Sfîntul Augustin analizează evoluția sufletului spre sfințenie, distingînd în ea șapte etape, cărora le pune în corespondență numele celor șapte daruri ale Sfîntului Duh. Studiul Scripturii, în care este rezumată întreaga cultură, constituie treapta a treia și corespunde darului științei (*scientia*). Viața intelectuală este astfel foarte precis integrată vieții religioase, reprezentînd o etapă a acesteia.

„cunoștința semețește, iar iubirea zidește“ (I Cor. 8, 1). Iubirea spirituală „nu pizmuiește, nu se umflă de mîndrie“ (I Cor. 13, 4). Facultatea cunoașterii să fie dar folosită ca un instrument, *adhibeatur scientia tanquam machina quaedam*, pentru înălțarea edificiului iubirii menit „să nu piară niciodată“, chiar „după ce știința se va fi sfîrșit“ (I Cor. 13, 8). Subordonată țelului iubirii, știința e de mare folos; prin ea însăși, fără această subordonare, ea s-a dovedit nu numai de prisos, ci chiar păgubitoare[43]...

Cultura augustiniană va fi subordonată vieții religioase nu doar prin obiectul și programul ei, ci și prin duhul ce o animă: nu-i de-ajuns să închini efortul inteligenței tale unui obiect de esență religioasă, în speță studiului Sfintelor Scripturi. Studiul nu trebuie făcut de dragul lui însuși, ci subordonat cu grijă propășirii sufletului către desăvîrșire; se poate întîmpla, altminteri, să-ți petreci timpul „scrutînd mărturiile Domnului“ și să rămîi, cu toate acestea, unul dintre „făptuitorii de nelegiuiri“, dacă „vei căuta știința mai mult decît sfințenia“[44].

Citînd un verset din Scriptură pe care-i place să-l comenteze[45]: *scientia inflat, charitas vero aedificat* (I Cor. 8, 1), el îl aplică nu numai la falsa știință, care e coruptă prin chiar obiectul ei, ci chiar și la cunoașterea lucrurilor religioase, atunci cînd nu e îndreptată nemijlocit spre progresul iubirii spirituale:

proinde et ista scientia, quamvis ad legem Dei pertineat, *si in aliquo sine charitate fuerit, inflat et nocet* „așadar, chiar și această cunoaștere, *măcar că ține de legea Domnului*, dacă se va fi aflat lipsită de dragoste, semețește și vatămă“[46].

III

Care va fi deci conținutul acestei culturi creștine? Se poate arăta mai întîi ce nu este ea, definind-o astfel, în mod indirect, prin opoziție. Pentru

---

[43] *Scrisoarea* 55, 21 (39), *P.L.*, vol. XXXIII, c., 223.

[44] *Enarratio in Psalmum* 118, 1, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1502–1503 și *tamen novimus operarios iniquitatis ad hoc scrutari testimonia Domini, quia malunt docti esse quam iusti*... „și cu toate acestea știm că slujitorii nedreptății cercetează cu de-amănuntul mărturiile Domnului, într-aceea pentru că preferă să fie mai curînd docți decît drepți“; *id.*, 29, 1, c. 1585–1586.

[45] În afara textelor citate mai jos, cf. *De Trinitate* 4, *prooem.* 1, *P.L.*, vol. XLII, c. 887; 12, 11 (16), c. 1007; *Enarratio in Psalmum* 142, 5, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1848; *Tractatus in Iohannem* 27, 5, *P.L.*, vol. XXXV, c. 1617; *Scrisoarea* 167, 3 (11), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 737–738; *Cetatea lui Dumnezeu* 9, 20, *P.L.*, vol.XLI, c. 273; *Predicile* 304, 6 (6), *P.L.*, vol. XXXIX, c. 1566; 270, 4, *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 1241.

[46] *Contra Cresconium donatistam* 1, 25 (30), *P.L.*, vol. XLIII, c. 461–462. Cf. și *De doctrina christiana* 2, 13 (20), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 44–45; 2, 41 (62), c. 64, 37 (55), c. 89–90; *Scrisoarea* 147, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 597; *Predica* 117, 16–17, *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 670–671 etc. ...

Sfîntul Augustin, viața intelectuală a creștinului trebuie să fie radical opusă culturii tradiționale a literaților din vremea sa[47].

Nu ne putem da seama de motivul acestei opuneri violente dacă nu înțelegem mai întîi că acea cultură literară, în ciuda deșertăciunii ei, a caracterului insipid pe care-l capătase din pricina decadenței, păstra pentru intelectualii de atunci o foarte înaltă valoare: era un bun mai prețios decît toate, cel mai de preț din cîte-i era dat omului să posede pe pămînt[48].

Datorită acestui fapt, ea era o rivală primejdioasă pentru religia creștină: valoare pămîntească, bun temporal care-și disputa sufletul oamenilor cu scopul suprem, cu singurul bine suveran, cu Dumnezeu. În aceeași măsură, dacă nu și mai mare, decît atașamentul față de vechii zei, ea reprezenta marele obstacol ce se opunea convertirii literaților păgîni, înaintării literatului botezat către viața desăvîrșită[49]. De la ei trebuia obținută — punct deosebit de greu de cîștigat — smerenia întru spirit esențială: trebuiau determinați să recunoască faptul că a avea cultură nu însemna încă nimic și că adevăratul ideal era sfințenia...

Această situație de fapt trebuie s-o aibă mereu prezentă în minte cel ce vrea să înțeleagă de ce Augustin nu se încumetă niciodată să laude pe cineva pentru cultura lui, fără să adauge numaidecît observația, care nouă ni se pare evidentă: *quanquam non ibi salus animae constituta sit* „măcar că nu acolo se află salvarea sufletului“[50]!

La fel se explică și faptul că el se simte obligat, în calitate de față bisericească, să simuleze un anumit dispreț, o ignoranță de fațadă în privința scriitorilor clasici[51]. Sinceritatea formulărilor sale a fost cîteodată pusă la îndoială[52]. De bună seamă că Sfîntul Augustin nu-i disprețuia din adîncul inimii pe Cicero sau pe Vergiliu, dar s-a temut că, dacă i-ar elogia fățiș, ar părea că împărtășește idolatria pe care mulți dintre contemporanii săi o vădeau încă față de cultura simbolizată de aceștia.

---

[47] Cea pe care Augustin o respinge astfel este cultura literară, singura care avea pe vremea sa o importanță practică. Cît despre cultura filozofică, vom vedea în capitolul următor că Augustin o păstrează înăuntrul culturii sale creștine.

[48] E ceea ce am încercat să stabilesc în studiul Μουσικὸς ἀνήρ; aici, mă mărginesc să dau un scurt rezumat, iar pentru detalii și pentru justificarea ipotezei mele recomand cititorului această lucrare. Cf. îndeosebi pp. 209–257.

[49] Vezi îndeosebi *De catechizandis rudibus* 9 (13), *P.L.*, vol. XL, c. 320.

[50] *Scrisoarea* 87, 1, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 297.

[51] Cf. *supra*, n. 98 de la p. 38.

[52] De pildă, Comeau, *Rhétorique*, pp. VII–VIII; deseori, a fost exprimată aceeași suspiciune față de declarațiile analoge care se regăsesc la mulți Părinți ai Bisericii: de Labriolle, *Littérature*, p. 3; Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. III, p. 36, 239–240, 255, 336 etc. ... Vom vedea mai departe modul în care cred că trebuie răspuns la aceste critici (*infra*, 9 de la p. 320, și *supra*, n. 98 de la p. 38). Această atitudine se explică în funcție de dreptul canonic, care interzicea episcopului citirea de cărți profane: cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 424–425.

Recitind, în vederea redactării *Retractărilor*, scrierea sa *De ordine*, bătrînul episcop de Hippona se simte neliniștit din pricina nețărmuritului elogiu pe care-l aducea în ea artelor liberale, căci, zice el, „atîția sfinți nu le-au cunoscut și atîția dintre cei ce le stăpînesc nu sînt sfinți“[53]. Încă un truism? Nu, ci aceeași teamă de a nu da apă la moară cultivării exclusive a valorilor pămîntești[54].

Sfîntul Augustin nu se mărginește însă să opună culturii literaților din vremea sa acest refuz sumar. Pe de o parte, el reia reproșurile pe care i le făcea încă în „perioada filozofică“, aprofundîndu-le, legîndu-le acum mai strîns de dogma creștină și de prescripțiile Sfintei Scripturi; pe de altă parte, regăsește în sinea sa și reia pe cont propriu vechile argumente pe care de două sau trei secole tradiția creștină nu încetase să i le opună[55].

Aceste critici trebuie împărțite în două. Există mai întîi cele ce vizează anumite aspecte particulare ale culturii clasice: Augustin, pe urmele tuturor predecesorilor săi, va reproșa acestei culturi că se bazează pe o literatură îmbibată de păgînism și că, întrucît recurge întruna la mitologie, este inseparabilă de cultul idolilor[56].

Era o cultură nu doar păgînă, ci și imorală; nu se alimenta, oare, în mare măsură, din exaltarea senzualității, a sexualității[57]? În sfîrșit, în măsura în care această cultură transmitea moștenirea filozofiei grecești, nu era oare și o depozitară a erorilor și a blasfemiilor, sursa tuturor ereziilor și a tuturor impietăților[58]?

---

[53] *Retractări* 1, 3, 2, *P.L.*, vol. XXXII, c. 588: *verum et in his libris displicet mihi... quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt; quidam enim qui sciunt eas, sancti non sunt* „însă și în aceste cărți îmi displace... faptul că sînt mult elogiate disciplinele liberale, pe care mulți oameni cucernici nu le cunosc, iar unii care le cunosc nu sînt cucernici“. Cel de-al doilea considerent arată că Sfîntul Augustin are în vedere cultura comună și că nu critică doctrina propriu-zisă din *De ordine*, care, după cum am văzut, critica violent cunoașterea urmărită de dragul ei înseși și cerea o *reductio artium* „o reducere a științelor“ la filozofie, la căutarea lui Dumnezeu (partea a doua, pp. 231 și urm.).

[54] Cf. și *Scrisoarea* 101, 2, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 368.

[55] Mă mulțumesc aici să fac trimitere la expunerea lui de Labriolle, *Littérature*, pp. 15–39.

[56] De pildă, *Quaestiones evangeliorum* 2, 33, *P.L.*, vol. XXXV, c. 1344–1345; *Confesiuni* 1, 16 (25–26), pp. 21–22 Lab.

[57] *Confesiuni*, *ibid*. Acest reproș este deosebit de sensibil în criticile vehemente pe care Augustin le adresează teatrului: *Confesiuni* 3, 2 (2–4), pp. 46–48 Lab.; *Cetatea lui Dumnezeu* 1, 31–32, *P.L.*, vol. XLI, c. 44–45; 2, 8–9, c. 53–55; *Predicile* 88, 16 (17), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 548; 159, 2 (2), c. 868; *De catechizandis rudibus* 16 (25), *P.L.*, vol. XL, c. 329–330. *De consensu evangelistarum* 1, 33 (51), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1068.

[58] La drept vorbind, nu menționez această temă decît *pro memoria*; fără îndoială că Sfîntul Augustin nu a pierdut nici un prilej de a combate erorile filozofilor și de a preveni împotriva lor; uneori, subliniază și raportul dintre filozofie și erezie (de pildă, *Enarratio in Psalmum* 8, 6, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 111; *Scrisoarea* 118, 3 [21], *P.L.*, vol. XXXIII, c. 442). Această temă nu joacă însă nici pe departe rolul pe care îl are la Părinții greci, de

Alte obiecții, și mai grave, privesc nu aspecte particulare ale culturii antice, ci chiar esența ei. Culturii tradiționale i se impută o deșertăciune radicală, pentru că pune pe primul plan cultivarea formei, eleganța limbajului și abate sufletul de la realitățile moralei și ale religiei.

Augustin cere ca oamenii culți care vin să se înscrie la catehumenat să fie învățați înainte de toate să pună problemele vieții creștine mai presus de deșertăciunea artei de a vorbi frumos[59]. Îndreptînd o amară privire în urmă asupra anilor săi de școală, el condamnă cu asprime frivolitatea acestui învățămînt, care nu se preocupă niciodată de suflet[60], și imprudența tatălui său, mai preocupat de progresele fiului în arta oratorică decît de vijeliile ce bîntuie deja viața sa morală[61].

Res non verba „lucruri, nu cuvinte", aceasta e de acum poziția de principiu pe care o adoptă Sfîntul Augustin[62]. Nu vrea, n-ar vrea să vadă în limbaj decît un sistem de semne[63], utile și necesare pentru comunicarea gîndirii, dar care nu sînt decît un instrument de transmitere fără valoare intrinsecă și asupra căruia, în orice caz, nu merită să zăbovim mai mult.

În termeni a căror violență este cîntărită cu grijă și care arată cît era de conștient de faptul că se opunea unei opinii generale, Sfîntul Augustin nu pregetă să așeze umilul învățămînt făcut de *litterator*, rudimentele citirii și ale scrierii, cu mult mai presus de literatura predată de *grammaticus*: ce importanță au soarta Didonei, rătăcirile lui Enea, incendierea Troiei, *atque ipsius umbra Creusae* „și chiar umbra Creusei"* ? Deșertăciuni fără folos!

---

la apologiști la Epifanes, sau pe care-l juca la Tertullian. Motivele mi se par a fi două: *a*) Augustin a fost un filozof și, după cum vom vedea curînd, n-a încetat niciodată să fie; filozofia e pentru el înainte de toate neoplatonismul (cf. *Cetatea lui Dumnezeu* 8, 4 și urm., *P.L.*, vol. XLI, c. 228 și urm.), și el n-a uitat niciodată cît de mult îi datora acestuia convertirea; *b*) Augustin este un latin în plină perioadă de decadență; pentru creștinii din Occidentul epocii sale, primejdia filozofică e mult mai puțin amenințătoare.

[59] *De catechizandis rudibus* 9 (13), *P.L.*, vol. XL, c. 320.

[60] *Confesiuni* 1, 18 (28)–1, 19 (30), pp. 24–25 Lab.

[61] *Id.*, 2, 2 (4), p. 32 Lab.; 2, 3 (5), p. 33.

[62] Temă adeseori reluată: de pildă, *De consensu evangelistarum* 2, 46 (97), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1126–1127; *De Genesi ad litteram* 4, 5 (11 sfîrșit), *ibid.*, c. 300 (*dum recognoscitur non esse de vocabulis disputandum* „cîtă vreme se recunoaște că discuția nu trebuie dusă cu referire la cuvinte"); *De Trinitate* 10, 7 (9), *P.L.*, vol. XLII, c. 978 sfîrșit; 14, 11 (14), c. 1047 (îl critică pe Vergiliu); 15, 15 (25), c. 1079; *Quaestiones in Heptateuchum, praef.*, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 547; *Contra Cresconium* 1, 13 (16), *P.L.*, vol. XLIII, c. 455; 2, 1 (2), c. 468; 2, 2 (3), c. 469; *Cetatea lui Dumnezeu* 9, 23, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 275; vezi și Ballerini, *Metodo*, pp. 46–48. Reamintire cu atît mai necesară cu cît Sfîntul Augustin rămîne mult prea gramatician pentru a-și aminti întotdeauna la timp acest principiu salutar: el se lasă de atîtea ori antrenat în *quaestiones de nomine*... „probleme privitoare la nume"!

[63] *De doctrina christiana* 1, 2 (2), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 19–20; 2, 3 (4), c. 37; *De magistro* 1 (1), 2 (3), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1193–1196; 7 (19), c. 1205 (cf. partea a doua, p. 242); *De Trinitate* 13, 1 (4), *P.L.*, vol. XLII, c. 1015–1016; 15, 10 (19), c. 1071.

* Cf. Vergiliu, *En.* II, 772 (*n.t.*).

Cititul și scrisul servesc măcar la ceva; și oricine își dă seama că ele nu sînt decît un instrument, neriscînd să creadă în false valori[64].

Augustin știe că întreaga cultură tradițională (în măsura în care nu era invadată de erudiție) are o orientare estetică, și tocmai lucrul acesta îl atacă. Critica pe care o face culturii literare se adaugă criticii făcute celorlalte arte. Știm cu ce severitate judeca deja Augustin filozoful viața artistică; episcopul de Hippona merge — dacă e posibil — și mai departe.

Muzica și cîntatul la cithară sau la alte instrumente? *Nugas* „fleacuri"[65]. Pictura, sculptura? *Superflua* „lucruri de prisos"[66].

Să-i aducem lui Dumnezeu laude pentru frumusețe, dar să luăm aminte să nu îndrăgim frumosul, nici măcar preț de o clipă, cu o iubire senzuală, căci ar însemna să ne *bucurăm* de ceva ce ar trebui doar să *slujească* înaintării noastre către Dumnezeu[67]. Aceeași severitate în privința frumosului literar. E drept că, în chiar interesul adevărului creștin, Sfîntul Augustin, după cum vom vedea ceva mai departe[68], nu cuteza să repudieze elocința. Dar, de îndată ce a făcut această concesie, cît de grăbit e s-o limiteze! Oratorul creștin să nu caute efecte literare de dragul lor înseși! În acest punct, Sfîntul Augustin se aprinde, ridică tonul, temîndu-se ca nu cumva pe această cale ocolită să reintre în cultura creștină demonul artei pe care el vrea să-l exorcizeze[69].

IV

Nu ne mai miră deci termenii folosiți pentru desemnarea culturii creștine: *doctrina*, *scientia*, căci ea e înainte de toate o cunoaștere. O cunoaștere însă îndreptată în chip foarte rigid spre un anumit scop și menținută riguros într-un anumit perimetru. O cultură ce se opune curiozității de erudit nu mai puțin decît estetismului literaților.

L-am prevenit deja pe cititor că scrierile de la Hippona condamnă, și mai vehement decît cele de la Cassiciacum[70], acea formă de ispită de o complexitate primejdioasă pe care o reprezintă pofta de a cunoaște, acea curiozitate deșartă care ne îndepărtează de meditația asupra singurului lucru necesar[71]. Ea este cea pe care apostolul a afurisit-o sub numele de „pofta ochilor" în tripla și solemna anatemă aruncată asupra pornirilor firii decăzute[72].

---

[64] *Confesiuni* 1, 13 (21–22), pp. 18–19 Lab.

[65] *De doctrina christiana* 2, 18 (28), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 49.

[66] *Id.*, 2, 25 (39), c. 54.

[67] *Confesiuni* 4, 10 (15)–4, 11 (17), pp. 77–79 Lab.

[68] Cf. *infra*, pp. 407–411.

[69] *De doctrina christiana* 4, 14 (30–31), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 102.

[70] Partea a doua, p. 233.

[71] *Confesiuni* 10, 35 (54–57), pp. 280–283 Lab.

[72] I Ioan 2, 15–17. Ceea ce nu-l împiedică pe Augustin să înțeleagă la început *concupiscentia oculorum* „pofta ochilor" în sensul literal de *voluptas oculorum istorum carnis meae* „patima acestor ochi ai cărnii mele" (*Confesiuni* 10, 34 [51–53], pp. 278–280).

Ispită mai primejdioasă decît toate, pentru că la nimic nu duce decît la o pervertire radicală a minții. Căci în ce constă pînă la urmă buna întrebuințare a acesteia, dacă nu în străduința de înălțare la punctul cel mai de sus al sinelui, la cunoașterea lui Dumnezeu? Or, curiozitatea o îndepărtează de acest țel, coborînd-o la cunoașterea naturii inferioare, în care treptat se degradează[73].

Augustin cuprinde în condamnarea sa toate cunoștințele care ne „distrag“, îndepărtîndu-ne de gîndul la Dumnezeu: el respinge deopotrivă atenția puerilă cu care urmărim amuzați cum vînează o șopîrlă sau un păianjen[74], gustul pentru *mirabilia* „lucruri ce trezesc uimire“ al erudiților decadenței și munca incomparabil mai serioasă a învățatului, a astronomului de pildă, care determină cu precizie matematică mișcările unui astru.

Cunoaștere adevărată, fără îndoială, a cărei valoare excepțională Augustin știe s-o recunoască și s-o aprecieze din plin, dar, ca și altele, fără de folos pentru mîntuire: „Ferice cel ce Te cunoaște, exclamă el către Dumnezeu, chiar dacă aceste lucruri îi rămîn neștiute. Căci cine Te cunoaște și le cunoaște și pe ele nu va fi datorită lor mai fericit!“[75].

Se vede din această formulare pînă unde ajunge neîncrederea augustiniană față de tot ceea ce pare să se poată abate cît de cît de la atenția pe care trebuie s-o consacrăm, toată, lui Dumnezeu, vieții religioase. Nu cred că e cazul să ascund cititorului nimic din asprimea unei atitudini atît de rigide. Rămîne să-i prezint cîteva remarci menite, desigur, nu să-l scuze pe Sfîntul Augustin (o doctrină ca aceasta n-are nevoie de astfel de servicii), ci să lămurească sensul exact al poziției sale.

V

Această intransigență, această desconsiderare a valorilor culturale propriu-zis umane, această obsesie a exigențelor ținînd de cele veșnice au

---

Bossuet, mai logic, va așeza această concupiscență sensibilă alături de cea a celorlalte simțuri, sub denumirea de concupiscență trupească (*Traité de la concupiscence*, cap. 8). Constatăm însă o dată mai mult că Sfîntul Augustin nu găsește nici un inconvenient în a adopta o terminologie complexă.

[73] *De Trinitate* 12, 8 (13)–12, 11 (16), *P.L.*, vol. XLII, c. 1005–1007; *id.*, 10, 5 (7), c. 977. Atenție și aici la terminologie: în *De Trinitate*, curiozitatea conduce la *scientia*, și cuvîntul capătă o valoare peiorativă (cf. *infra*, p. 305); în *Confesiuni*, dimpotrivă, *scientia* fiind valorizată pozitiv, curiozitatea nu mai accede decît la statutul unei pseudo-*scientia* (n. 71 de la p. 288 și 13, 21 [30], p. 389 Lab).

[74] *Confesiuni* 10, 35 (57), p. 283 Lab.; 10, 35 (55), p. 281, r. 14.

[75] *Id.*, 5, 3 (4), pp. 94–95; 5, 4 (7)–5, 5 (9), pp. 96–99; *De Trinitate* 4, *prooem.*, 1, *P.L.*, vol. XLII, c. 885–887. De această atitudine fundamentală a augustinismului se leagă polemica împotriva maniheenilor și a pretenției lor nejustificate, dar și inutile, la știința rațională: *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 21 (38), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1327; *Contra Faustum* 20, 9, *P.L.*, vol. XLII, c. 375; *Confesiuni* 5, 3 (6), p. 96 Lab.; 5, 7 (12), p. 101.

o semnificație ce depășește epoca istorică, mediul de civilizație în care gîndește Sfîntul Augustin. Există un augustinism etern: Augustin nu e decît o verigă a unei tradiții statornice; mulți creștini de dinaintea sa cunoscuseră deja un sentiment de atașament față de căutarea exclusivă a lui Dumnezeu și a mîntuirii, iar, dacă în istorie, după el, doctrina pe care a cauționat-o cu marea sa autoritate s-a reafirmat cu aproape fiecare generație creștină, aceasta se datorează faptului că ea exprimă una dintre cele cîteva opțiuni fundamentale care se oferă sufletului religios.

Același spirit de care fuseseră animați odinioară adversarii lui Clement și Origene, iar după ei Tertullian, îi inspiră pe reformatori ca Sfîntul Petrus Damianus în secolul al XI-lea, Sfîntul Bernard în cel de-al XII-lea, iar, în plin secol al XVII-lea, pe Rancé, mediul de la Port-Royal și pe Bossuet[76].

Eu nu fac însă aici o istorie a spiritualității[77]. Pentru istoricul culturii, este important să consemneze care au fost în fiecare epocă semnificația reală, conținutul concret al acestei atitudini eterne. Pentru Bossuet, augustinismul a constat esențialmente în a-l refuza pe Molière și întregul teatru clasic...

Dar ce refuza Sfîntul Augustin? Pe Vergiliu și Cicero? Da, fără îndoială, dar nu cumva îi refuza mai ales pe Symmachus și Macrobiu, panegiricul lui Bauton, scrisorile de artă suprașlefuite ca stil, comentariile pedante sau puerile și grava chestiune de a ști ce a fost mai înainte: oul sau găina[78]? Mi se va spune: Sfîntul Augustin condamnă de asemenea astronomia și matematica. Prea bine, dar să ne situăm în concret: cine reprezintă astronomia pe vremea lui Augustin? Nu Ptolemeu, ci Firmicus Maternus!

Prea des se observă tendința de a judeca această doctrină în funcție de prezent, măsurînd cu groază factorul de obscurantism pe care l-ar fi reprezentat, l-ar fi putut reprezenta acel pesimism utilitar, obstacolul pe care ar fi putut să-l constituie în calea celor mai frumoase cuceriri ale spiritului uman în răstimpul de la Augustin pînă la noi.

Să nu-l judecăm însă pe Sfîntul Augustin în funcție de rolul pe care l-a jucat sau ar fi putut să-l joace augustinismul. Să facem efortul de a ne plasa, într-un mod mai relaxat, în mijlocul civilizației în care a trăit. Ne va fi

---

[76] Și mai aproape de noi, Tolstoi (cf. manifestul său *Ce este arta ?*)

[77] Dacă am vrea să facem istoria acestei tradiții rigoriste, ar trebui s-o punem în legătură cu evoluția culturii europene: s-ar putea arăta, cred, fără greutate că fiecare din reînnoirile spiritualității intransigente corespunde, mai mult sau mai puțin, cîte unei perioade în care dezvoltarea excesivă a unei categorii de valori umane putea pune în pericol viața religioasă. Reacția patristică se opune, după cum am văzut (*supra*, p. 285) „religiei“ culturii antice; cea a Sfîntului Petrus Damianus și a Sfîntului Bernard, la ceea ce a fost atît de inspirat numit *renașterea din secolul al XII-lea* (Paré–Brunet–Tremblay, pp. 180–182) etc.

[78] Se știe că Macrobiu discută pe larg această problemă în ultimul capitol din *Saturnalia* (7, 16).

atunci cu neputință să nu vedem ce valoare pozitivă, ce revendicare profund umană reprezintă acest refuz, în aparență atît de încrîncenat, al culturii din vremea sa.

În pofida aparențelor, el, ascetismul lui sumbru, și nu urbanitatea molatică a unor Symmachus ori Ausonius, reprezintă pentru acea epocă valoarea eternă a umanismului. Oricare i-ar fi conotațiile specific religioase, atitudinea sa reprezintă o conștientizare efectivă și eficace a decadenței lumii antice, o evadare dintr-o lume de false valori, de năluci fără realitate.

N-aș vrea ca efortul de simpatie pe care l-am făcut ca să pătrund în miezul acestei doctrine să mă facă părtinitor în favoarea eroului meu și să mă facă să subapreciez gîndirea celorlalți învățați ai Antichității creștine. Totuși, cred că sesizez în această critică augustiniană a culturii un accent nou.

Fără îndoială că, redusă la liniile ei cele mai generale, această teorie este un bun comun al tradiției patristice. Toți Părinții sînt de acord cu Augustin în a afirma că un creștin trebuie să-și pună inteligența în slujba lui Dumnezeu, în slujba credinței. De asemenea, toți sînt de acord să admită incompatibilitatea acestei credințe creștine cu cultura comună, moștenire a unei civilizații păgîne[79]. Așa e, fără îndoială...

M-aș încumeta totuși să spun că la nici unul dintre predecesorii lui Augustin problema culturii creștine nu e pusă vreodată în întreaga-i generalitate și profunzime. Aceasta pentru că, după părerea mea cel puțin, degeaba blamează ei cultura păgînă, respingînd-o uneori cu o intransigență trufașă și totală, căci în adîncul sufletului nu s-au *eliberat cu adevărat* de ea[80].

Abia dacă printr-o anumită parte din ei, printr-o latură a inteligenței lor, se leapădă de ea în numele principiilor formulate și al cutărei sau cutărei constatări de fapt. Rămîne totuși ceva în ei ce nu se supune acestei deducții. Căci cultura antică se menține vie în adîncul lor.

Pînă la Augustin, toți Părinții trăiesc cufundați în șuvoiul civilizației antice, neputîndu-se detașa de ea. Nu sînt în stare să conceapă posibilitatea unui alt tip de civilizație; pentru ei, nu există decît un tip de cultură posibil; după cum nu există altă formulă politică decît cea a imperiului roman. Acesta e motivul pentru care ei nu pun problema edificării unei culturi noi, atitudinea lor fiind mai mult critică decît constructivă: ei critică, tempereazã, corectează, neavînd în aceeași măsură aptitudinea de a crea.

---

[79] Sfîntul Grigore din Nazianz însuși, care, dintre toți Părinții, greci sau latini, nutrește cele mai multe simpatii pentru cultura tradițională și își afirmă față de ea atașamentul cu o căldură și o ardoare pe care nimeni altul n-ar fi îndrăznit să le manifeste (comparați-l nu neapărat cu Augustin, ci chiar cu prietenul său Vasile, de care era atît de apropiat), așadar însuși Sfîntul Grigore condamnă cultura antică, întrucît aceasta reprezintă un tot, un ideal (vezi textele comentate de Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, pp. 43–70).

[80] Să-l luăm pe Tertullian (cf. Boissier, *Fin du paganisme*, 1, pp. 259–304; Guignebert, *Tertullien*, pp. 417–489; de Labriolle, *Histoire*, pp. 82–86, 113–115): el este în Occident cel mai pătimaș adversar al culturii antice, dar, dacă o desconsidera cu adevărat, ar mai fi scris oare *De Pallio*?

Greci sau latini, fie că e vorba de Vasile, Grigore din Nazianz, Ioan Chrysostomos sau Ambrozie, Paulinus, chiar Ieronim, toți sînt, toți rămîn intelectuali care participă la tradiția antică. Participare mult mai autentică, mult mai profundă decît am avea dreptul să spunem în cazul lui Augustin. De bună seamă că, după cum am arătat, și el este, într-un fel, un literat al decadenței. Constatarea e valabilă însă doar pe plan tehnic: el scrie și raționează ca un literat din epoca sa, memoria sa e structurată pe același gen de cunoștințe. Despre ceilalți Părinți însă, trebuie spus pe deasupra că însăși esența culturii lor este antică; ei participă din plin la tradiția seculară ce coboară pînă la Isocrate și la sofiști.

În opoziție cu ei, Augustin este autorul *Cetății lui Dumnezeu.* Este omul care a văzut, a trăit prăbușirea Romei, pe care acest eveniment l-a putut impresiona, fără însă ca gîndirea sa, pregătită deja, să fi fost cu adevărat răvășită de producerea lui[81]. Oricare vor fi fost la el rămășițele tehnice ale culturii antice, Augustin nu mai este profund solidar cu ea: o coardă s-a rupt, inima i s-a dezacordat...

Ascultați-l: el caută să-i convingă pe cei din jurul său de adevărul a cărui evidență a fost verificată de experiența sa lăuntrică; vocea îi devine stăruitoare, puternică. Ea nu mai e înfrigurată; nu veți găsi la el ecoul tumultuos al crizei în care s-au zbătut toți gînditorii creștini de pînă la el și care sfîșie încă sufletul Sfîntului Ieronim[82]. Fără îndoială că și el a cunoscut această criză, însă a depășit-o: nu într-o zi, desigur, fie ea și ziua convertirii sale. Dar, în cele din urmă, chestiunea a fost îngropată pentru totdeauna: ruptura adîncă se produsese.

Nu mai simțim renăscînd în el ispita, ideea că poate există totuși, în această cultură pe care o refuză, un bine, ceva pozitiv. Sfîntul Augustin este primul care și-a dat seama ce însemna decadența, primul care a văzut și a simțit profunda decrepitudine a culturii antice[83], primul care a înțeles că de la ea nu mai era nimic de sperat, decît niște elemente, niște materiale; primul care a priceput că ea nu mai era decît un edificiu în ruină și s-a orientat de aceea în mod clar spre viitor, spre reconstrucția totală a culturii pe un plan nou.

---

[81] Sfîntul Augustin nu manifestă niciodată în fața năvălirii barbare o tulburare comparabilă cu cea pe care o exprimă Sfîntul Ieronim în *Scrisorile* sale (*Scrisorile* 123, 15–16; 126, 2; 127, 12–13; 128, 4–5; 130, 5, 3). Comentariu la Iezechiel, prefețele cărților I, a IV-a și a VII-a; cf. H. Davenson, ap. *Le Christianisme et la fin du monde antique*, Lyon, 1943, pp. 25–46.

[82] Gorce, *Lectio divina*, pp. 19–36; de Labriolle, *Littérature*, pp. 15–17; *Le songe de saint Jérôme*, *Miscellanea Geronimiana*, pp. 227–235.

[83] Care a simțit-o dinăuntru, pentru că, de bună seamă, nimic nu e mai deosebit de această experiență tragică decît totala indiferență cu care scriitori de formație strict teologică condamnă o cultură profană pe care o disprețuiesc fără să o fi cunoscut: cf. de exemplu Lucifer de Caralis (Cagliari) sau Philaster de Briscia (Brescia) (de Labriolle, *Littérature*, pp. 336, 399).

Cadrul general al culturii creștine

I. Cultura creștină are două aspecte: unul, superior, nu-i altceva decît acea cultură filozofică pe care am studiat-o. Sfîntul Augustin o păstrează, cu unele nuanțări. — II. Dar admite acum un alt tip de cultură decît *sapientia*: știința creștină, exercițiu al inteligenței care aprofundează datele revelației. — III. Programul ei se definește prin studiul Sfintei Scripturi, constînd din exegeză și din anexele ei încă slab diferențiate — teologie, controversă, apologetică. — IV. Este singura cultură legitimă; ea nu e rezervată clericilor, ci se potrivește și pentru laici.

I

E timpul însă să trecem la o analiză pozitivă a culturii creștine. Lucrul cel mai delicat va fi aici determinarea raportului dintre cele două concepții augustiniene despre cultură — cea de la Hippona și cea, să zicem, de la Cassiciacum[1]: am sugerat deja că acest raport nu este nici de identitate, nici de opoziție, ci este unul de la întreg la parte.

Cred că sînt în măsură să dovedesc că, în fapt, punctul de vedere definitiv al Sfîntului Augustin asupra culturii prezintă un dublu aspect; pe de o parte, el nu renunță la tipul de cultură filozofică pe care l-am studiat; dar, pe de altă parte, înțelegînd mai bine caracterul ei excepțional, ajunge să conceapă un alt tip de viață și de formație intelectuală, care îi apare drept cultura creștină normală, potrivită pentru marea majoritate a credincioșilor capabili de o anumită dezvoltare intelectuală.

Să examinăm primul punct: la Hippona, Sfîntul Augustin nu condamnă *studium sapientiae* „studiul filozofiei"; nu renunță să-l practice el însuși, îl recomandă celor din jurul său, îi rezervă totdeauna un loc de onoare în făgașul gîndirii sale.

Că nu l-a condamnat, o arată îndeajuns *Retractările*. Se știe cu ce severitate se apleacă aici bătrînul episcop asupra cărților sale din trecut, cu cîtă asprime se critică[2]. Recitind capitolele consacrate producțiilor sale din

[1] Eggersdorfer, *Augustin als Pädagoge*, p. 127, e în această privință cu totul insuficient: neutilizînd mărturia pe care o constituie *De Trinitate*, el nu izbutește să elucideze „raportul dintre *De doctrina christiana* și *De ordine*".

[2] Sfîntul Augustin nu termină *Retractările* decît în 427, la vîrsta de șaptezeci de ani. Cf. Harnack, *Retraktationen*, și îndeosebi pp. 1106–1107.

„perioada filozofică“[3], constatăm mai întîi extrema rigoare cu care vînează chiar și cele mai mărunte concesii făcute culturii literare tradiționale: expresii viciate de păgînism[4], sentimente convenționale din moravurile literare[5] și chiar, spre marele nostru regret, rafinamentele estetice, poezia[6]. Formulînd asupra primelor sale lucrări o judecată de ansamblu, el blamează prezența involuntară în ele, a spiritului de literat antic care mai dăinuia în el[7].

Se înțelege că ține să dea în vileag de asemenea tot ceea ce, din punct de vedere filozofic, i se pare incompatibil cu o gîndire cu adevărat creștină, ideile sau expresiile pe care le-a preluat din filozofia neoplatoniciană[8], și o face cu o severitate exagerată[9].

---

[3] *Retractări, prol.* 3 și 1, 1–13, *P.L.*, vol. XXXII, c. 585–605.

[4] N-a părut oare o dată să recunoască în Muze niște Zeițe? (1, 3, 3, c. 588: *De ordine* 1, 3 [6])? Sau urmînd uzul în limba vorbită al cuvîntului *fortuna*, ca și cum n-ar trebui reamintită întotdeauna Providența (1, 1, 1, c. 585: *Contra Academicos* 1, 1 [1 și 7]; 1, 2, c. 588: *De beata vita, passim*; 1, 3, 2, c. 588: *De ordine* 2, 9 [27])?

[5] Își reproșează, de exemplu, tămîierile cam excesive cu care l-a gratificat pe Manlius Theodorus, patricianul literat căruia i-a fost dedicată *De beata vita* (1, 2, c. 588). Pînă și umilința, simulată sau sinceră, cu care autorul *Academicelor* vorbește despre argumentarea din dialogul său i se pare periculoasă. În fața adevărului, nici un fel de umilință nu-i la locul ei; academicii sînt categoric combătuți și respinși, și Augustin nu se mai simte îndreptățit să vorbească cu frivolitate despre adevărurile incontestabile în numele cărora s-a rostit: 1, 1, 4, c. 587: *Contra Academicos* 3, 20 (45). Augustin, de altfel, nu admite nici la adversarii săi astfel de înflorituri literare: *Contra Cresconium* 1, 3 (4), *P.L.*, vol. XLIII, c. 449.

[6] Apologul la *Philocalia* și *Philosophia*, în care imaginația lui Augustin reînnodase atît de bine firul tradiției platoniciene a mitului, i se pare de acum *inepta... et insulsa... fabula* „poveste... prostească și insipidă“ (1, 1, 3, c. 586: *Contra Academicos* 2, 3, [5]).

[7] *Prolog* 3, c. 586: *(quae) adhuc secularium litterarum inflatus consuetudine scripsi* „(pe care) încă plin de prezența culturii laice le-am scris din obișnuință“. Acestei judecăți din *Retractări* cu privire la *Dialogurile* de la Cassiciacum trebuie să i-o adăugăm pe cea din *Confesiuni* 9, 4 (7), p. 213 Lab.: *in litteris iam servientibus tibi sed adhuc superbiae scholam tanquam in pausatione anhelantibus* „în scrieri pe care deja le puneam în slujba ta, dar care emanau încă orgoliul școlii, asemeni gîfîielii [unui atlet] în momentele de pauză“; și pe cea, mai veche (datînd din anii de preoție), din *Scrisoarea* 27, 4, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 110: *in his (libris) ergo quae ipse de vetere fermento eructavi, cum ea legens agnosco, me iudico cum dolore...* „așadar, în aceste (cărți) pe care eu însumi, plin de vechea otravă, le-am vărsat din mine, acum cînd, citindu-le, îmi dau seama de greșeală, mă judec cuprins de durere“.

[8] El critică aluziile la reminiscența platoniciană, care par să implice preexistența sufletului (1, 1, 3, c. 587; 1, 4, 4, c. 590; 1, 8, 2, c. 594). Privitor la evoluția sub acest aspect a gîndirii lui Augustin, cf. *De Trinitate* 12, 15 (24), *P.L.*, vol. XLII, c. 1011–1012; Gilson, *Introduction*, pp. 94–97. Critică de asemenea expresiile ce par să implice că idealul fericirii poate fi atins încă în viața pămîntească (1, 2, c. 588). La fel, și cele unde pare a spune că virtutea, departe de a fi efectul rugăciunii, trebuie s-o preceadă (1, 3, 3, c. 589; 1, 4, 2, *ibid.* etc. ...). Își reproșează că a lăudat fără restricții filozofi precum Pitagora (1, 3, 3, c. 589) sau Platon (1, 1, 4, c. 587). Evidențiază pasajele în care disprețul său pentru sensibil îl apropie sau riscă să-l apropie de Porphyrios (1, 4, 3, c. 590; 1, 11, 2, c. 601).

[9] Își reproșează de a fi folosit expresii care, juste în sine, prezintă totuși neajunsul de a nu aparține limbajului scripturar sau ecleziastic (1, 1, 2 sfîrșit, c. 586; 1, 3, 3,

Dacă evoluția gîndirii sale l-ar fi condus la respingerea cadrului general al culturii filozofice, cu siguranță că ar fi rostit împotriva lucrărilor în care ea se exprimă o condamnare radicală și solemnă. Or, nicăieri nu găsim formulată o asemenea condamnare[10]: *Dialogurilor* scrise în timpul catehumenatului său el nu le opune decît critici de amănunt, iar în ansamblu nu ezită să le recomande spre lectură: *et leguntur (quae catechumenus scripsi) utiliter, si nonnullis ignoscatur* „și sînt citite cu folos (cele pe care le-am scris pe cînd eram catehumen), dacă unora li se îngăduie aceasta"[11]...

Mai mult decît atît: Sfîntul Augustin n-a renunțat niciodată la cultura filozofică. Fără îndoială că viața intelectuală i-a fost dominată la Hippona de exigențele slujbei ecleziastice; exigențe împovărătoare: supraîncărcat de treburi de tot felul, Augustin n-a mai avut tihna necesară pentru travaliul gîndirii[12]; pe de altă parte, cultura a trebuit să i se modeleze în funcție de starea sa: exeget, teolog, predicator, controversist, nu a mai avut timp să se consacre studiilor speciale, a căror utilitate pentru *studium sapientiae* „studiul filozofiei" o recunoscuse la Cassiciacum. A trebuit să renunțe să-și completeze cultura în materie de logică sau de matematică: nu va mai apuca niciodată să termine *disciplinarum libri* începute la Mediolanum. Să subliniem însă: nu-i vorba de faptul că aceste studii i s-ar fi părut de acum inutile sau primejdioase, ci doar de lipsă de timp și de libertate. El însuși scrie, către 408–409, nu fără o nuanță de nostalgie,

sed posteaquam mihi curarum ecclesiasticarum sarcina imposita est, omnes illae deliciae fugere de manibus „dar, după ce mi-a fost impusă sarcina îndatoririlor ecleziastice, toate acele plăceri mi-au scăpat din mîini"[13]...

---

c. 588–589; 1, 13, 2, c. 603). Deseori, revine aceeași reflecție: „Dacă am vorbit așa, am făcut-o pentru că nu cunoșteam îndeajuns Scripturile"; „n-aș fi vorbit așa, dacă aș fi cunoscut mai bine Scripturile" (1, 3, 3 sfîrșit, c. 589; 1, 5, 2, c. 591; 1, 7, 2, c. 592; cf. 1, 14, 6, c. 604).

[10] M-am explicat deja cu privire la adevărata semnificație a pasajului (1, 3, 2, c. 588) în care Sfîntul Augustin își reproșează că a acordat prea mult disciplinelor liberale în *De ordine* (*supra*, n. 53 de la p. 286). Există totuși o schimbare: idealul specific creștin este sfințenia, și nu toți sfinții sînt „filozofi": pe vremea cînd scria *De ordine*, Sfîntul Augustin nu sublinia îndeajuns că această din urmă vocație era excepțională înăuntrul Bisericii.

[11] *Prologus* 3, c. 586. Sfîntul Augustin dă de înțeles în acest pasaj că scrierile sale posterioare reprezintă un progres sensibil comparativ cu aceste prime încercări, dar e vorba de un progres neîntrerupt, de o dezvoltare omogenă.

[12] Pe tot parcursul corespondenței sale, revine ca un laitmotiv aceeași plîngere: „Nu am timp, sînt covîrșit de treburi." Simțim ce sacrificiu a însemnat pentru această fire contemplativă, de gînditor, acceptarea vieții apostolice și a poverilor acțiunii: *Scrisorile* 40, 1 (1), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 154; 48, 1, c. 188; 55, 1 (1), c. 204; 55, 21 (38), c. 222; 73, 2 (5), c. 247; 98, 8, c. 363; 101, 1, c. 368; 110, 6, c. 421; 118, 1 (2), c. 432; 122, 1, c. 470; 145, 1, c. 592; 147, 1, c. 597; 162, 1, c. 704; 169, 1 (1), c. 742; 189, 1, c. 857; 224, 1, c. 1001; 245, 1, c. 1060; 258, 1, c. 1071; 261, 1, c. 1076.

[13] *Scrisoarea* 101, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 369 (legat de abandonarea lucrării *De musica*).

Nici la Hippona însă, și nici la Cassiciacum, lacunele formației sale științifice nu-l împiedică pe Augustin să filozofeze, să se consacre unei cercetări și unei meditații a căror orientare mistică nu le alterează caracterul funciarmente filozofic. Nu voi sta să enumăr toate pasajele din opera augustiniană în care se vede că *studium sapientiae* nu a fost abandonat; e suficient să reamintesc ceea ce am găsit în ultimele cărți din *De Trinitate*[14]...

Nemulțumindu-se să-i rămînă fidel, Sfîntul Augustin recomandă întruna această cultură filozofică tuturor celor care, în jurul său, păreau capabili să o caute cu folos. Citam ceva mai înainte din scrisoarea pe care la începutul șederii sale la Hippona i-a scris-o lui Licentius[15]: ce găsim în ea? Un îndemn vehement de a nu uita lecțiile de la Cassiciacum, de a păși hotărît înainte pe calea întredeschisă; Sfîntul Augustin nu și-a schimbat părerea în legătură cu învățămîntul său dintîi, nu-i propune lui Licentius un plan de studii diferit.

Peste mulți ani, primește o scrisoare de la un tînăr student grec, Dioscoros, venit de la Roma la Cartagina ca să-și completeze studiile latinești. Cu impetuozitatea și dezinvoltura adolescentului de familie foarte bună, care știe că nu i se poate refuza nimic, Dioscoros îi pune un șir întreg de întrebări despre *Dialogurile* lui Cicero pe care tocmai le studia[16].

Augustin îi răspunde pe larg[17]. Începe, nu fără un dram de ironie, prin a pune la locul ei mica obrăznicătură, fără să uite însă subiectul propus. Caracteristic e faptul că, în timp ce refuză să răspundă la întrebările privitoare la dialogurile despre retorică, *Orator*, *De oratore*[18], acceptă să le discute pe cele privitoare la tratatele filozofice, precum *De natura deorum*[19]. Dar — și asta e ceea ce conferă acestei scrisori un interes excepțional —, ridicînd nivelul dezbaterii, el îi dă întreaga generalitate. La peste douăzeci de ani distanță, Sfîntul Augustin regăsea la Dioscoros aceeași problemă pe care odinioară i-o pusese Licentius: un suflet de adolescent creștin care se lasă cucerit de prestigiul culturii literare, prestigiu de altfel destul de impur, căci se pare că Dioscoros este sedus de avantajele sociale ale acestei culturi — glorie, bogăție, onoruri[20].

Primejdia fiind aceeași, același e și leacul cu care vine Augustin: întîi, o critică aspră și strictă a acestei culturi deșarte, a curiozității, a estetismu-

---

[14] Cf. *supra*, partea a doua, pp. 261–270.

[15] *Scrisoarea* 26, *supra*, pp. 280–282.

[16] *Scrisoarea* 117 (în corespondența lui Augustin), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 431; cf. în răspunsul lui Augustin (*Scrisoarea* 118) următoarele pasaje: 1 (2), c. 431 sfîrșit (Dioscorus e un învățăcel, *scholasticus*); 2 (9), c. 436 (studii la Roma, apoi la Cartagina), 2 (10), c. 436–437) (origine greacă).

[17] E vorba de *Scrisoarea* 118, *ibid.*, c. 432–449.

[18] *Id.*, 2 (34), c. 448–449.

[19] *Id.*, 3 (24) și urm., c. 443 și urm.

[20] *Id.*, 1 (4–6), c. 433–434; 4 (27), c. 445.

lui, a formalismului: apoi, predica necesității unei culturi creștine aflate pe de-a-ntregul în slujba unicului adevăr[21].

Dar cum trebuie să arate ea? Sfîntul Augustin nu pregetă să întocmească un program pozitiv, care, exceptînd cîteva nuanțe, este același cu cel pe care încă la Cassiciacum li-l prescria lui Licentius și Trygetius. Singura cunoaștere pe care trebuie s-o posedăm este cea care ne va aduce fericirea. Or, care este binele suprem? Și Sfîntul Augustin schițează pentru uzul lui Dioscoros o întreagă filozofie[22], pe care nu ezită s-o toarne în tiparul tradițional al școlilor elenistice: etică, fizică, logică[23].

Augustin îi recomandă deci lui Dioscoros să devină filozof și, îndemnîndu-l, în treacăt, să respingă monstruoasele erori ale lui Epicur și ale Porticului, îl invită să reia spre folosul său marea tradiție platoniciană, care se potrivește atît de bine cu credința creștină, ba, mai mult, căreia abia revelația creștină îi dă întreaga fecunditate[24]. Dioscoros va fi de bună seamă un filozof creștin, supus rînduielilor credinței și care va păși spre adevăr prin cucernicie și smerenie[25], dar va fi un adevărat filozof, un discipol autentic al lui Platon și al lui Plotin[26].

Trebuie să reținem, în sfîrșit, că Sfîntul Augustin a prezentat tot timpul căutarea înțelepciunii drept cea mai înaltă formă de viață intelectuală din cîte poate să aleagă sufletul omenesc și, cu cîteva nuanțări, concepția sa despre *studium sapientiae* „studiul filozofiei" a rămas cea pe care am examinat-o mai înainte.

A păstrat, de altfel, pentru desemnarea idealului său același termen de *sapientia*; iar înțelepciunea a rămas întotdeauna pentru el o contemplare a adevărului, o cunoaștere a lui Dumnezeu, cunoaștere care, neîndoielnic, este totodată viziune, contact, iubire, participare, dar înainte de toate certitudine: *sapientia id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei* „înțelepciunea, altfel spus contemplarea adevărului care aduce pace omului în întregimea lui și care îmbracă chipul lui Dumnezeu"[27].

---

[21] *Id.*, îndeosebi 2 (11), c. 437; cf. *supra*, p. 281.

[22] *Id.*, 3 (13) și urm., c. 438 și urm.

[23] *Id.*, 3 (18–19), c. 441; cf. *supra*, pp. 198–199.

[24] *Id.*, 3 (16–17), c. 440; 3 (20), c. 440–441; 3 (26–27), c. 444–445; 5 (33), c. 448. La fel vorbea Sfîntul Augustin și în 390 în *De vera religione* 4 (6–7), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 126.

[25] *Scrisoarea* 118, 3 (22)–4 (24), c. 442; cf. 2 (11), c. 437, unde *christiana doctrina* semnifică nu „cultura creștină", ci „legea credinței creștine": un nou prilej pentru noi de a sublinia caracterul instabil al terminologiei augustiniene.

[26] Celor două scrisori citate adineauri trebuie să le adăugăm *Scrisorile* 218, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 989–991 (îndemn către înțelepciunea creștină) și 155, c. 666–672 (despre tema lucrării *De beata vita*).

[27] *De sermone Domini in monte* 1, 3 (10), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 234: cf. Apendice, p. art. *Sapientia*, § 5.

Ideal de bună seamă inaccesibil aici, pe pămînt, *in terra morientium* „pe pămîntul sălaș al muritorilor", și pe care sufletele aleșilor îl vor atinge abia în Paradis, unde Îngerii deja îl posedă. Pe de altă parte însă, Augustin a afirmat tot timpul că unui număr mic de oameni, cei mai desăvîrșiți, le era dat încă de pe acest pămînt să ajungă la o posesie parțială, dar autentică a acestei cunoașteri reale a lui Dumnezeu[28]. Și a reafirmat stăruitor că nu există viață mai înaltă și mai frumoasă decît cea care e consacrată contemplării realității eterne, care năzuiește la această viziune fără îndoială imperfectă, incompletă, dar orbitoare deja, a adevărului cel veșnic.

Mai presus de viața activă consacrată practicării virtuților și săvîrșirii de fapte bune, mai presus de această viață (pe care nu o disprețuiește, pe care o presupune, dar pe care o transcende) trebuie așezată viața contemplativă[29]; una este Lia, cealaltă Rașela, cea mai frumoasă dintre soțiile lui Iacov și cea mai iubită[30]; una este Marta, cealaltă Maria, cea care a ales partea cea mai bună[31]. Sfîntul Augustin are despre această activitate a sufletului o idee atît de înaltă, încît, cu riscul de a produce o oarecare anomalie în terminologia sa, nu pregetă să-i dea deja numele de *sapientia*[32].

Or — și acest lucru este important aici —, Sfîntul Augustin nu vede posibil *pentru un intelectual*[33] decît un singur tip de viață contemplativă, acela care constă în a te înălța prin rațiune la înțelegerea adevărului divin, definit, și cunoscut de altfel, prin credință. E vorba de o mistică filozofică, cea căreia, încă din toamna petrecută la Cassiciacum, Sfîntul Augustin i-a întrevăzut atît de limpede caracterul și i-a definit condițiile. Scriind în 418 penultima pagină din *De Trinitate*, nu vorbește despre ea altfel decît a făcut-o încă în 386, în *De ordine*:

---

[28] *Contra Epistulam Manichaei* 4 (5), *P.L.*, vol. XLII, c. 175: *sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant* „înțelepciunea cea mai autentică, la a cărei cunoaștere numai puține spirite ajung în această viață și, ce-i drept, într-o măsură foarte mică, pentru că sînt oameni (: oameni încă în viață), dar care pot neîndoielnic să o cunoască".

[29] *De consensu evangelistarum* 1, 5 (8), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1046.

[30] *Contra Faustum Manichaeum* 22, 52–58, *P.L.*, vol. XLII, c. 432–437.

[31] Cf. Butler, *Western Mysticism*, pp. 232–234, Cayré, *Contemplation augustinienne*, pp. 39–44, după *Predicile* 103, 104, 169, 179, 255 și *De Trinitate* 1, 10 (20); dar *Predica* 104 a benedictinilor (text trunchiat) trebuie înlocuită cu *Predica* completă *Guelferb.* 29 (Morin, *Sermones post Maurinos*, pp. 543–549).

[32] Cf. Apendice, p. 452, art. *Sapientia*, § 8.

[33] Acest cuvînt ar putea prilejui discutarea unei probleme dificile, pe care nu pretind să o rezolv aici, dar sînt dator s-o semnalez: a admis Sfîntul Augustin posibilitatea vreunei alte contemplații decît cea de tip filozofic? A recunoscut oare o contemplație mistică mai mult afectivă decît rațională, și accesibilă celor „simpli"? Butler crede că da (*Western Mysticism*, pp. 241–242, citînd *Scrisoarea* 120, 1, 4, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 454). Nu mă încumet să iau poziție în această chestiune extrem de delicată, legată de altfel de problema generală a „misticismului" augustinian, la care am făcut deja aluzie (partea a doua, pp. 182–183).

Et certe cum inconcusse crediderint Scripturis Sanctis tanquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo, et intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide „și, cu siguranță, atunci cînd vor fi crezut cu tărie în Sfintele Scripturi ca în niște martori demni de crezare, ei pot să acționeze rugîndu-se și cercetînd și trăind așa cum se cuvine și să înțeleagă, atît cît se poate înțelege cu mintea, ceea ce este inclus în credință“[34].

Această frază de o magnifică densitate rezumă întreaga doctrină augustiniană despre înțelepciune: necesitatea credinței; strădania înălțării la înțelegerea adevărurilor ei; contemplare; limitele acesteia pe pămînt; cele trei aspecte ale vieții contemplative — rugăciune, studiu, morală.../

Fără îndoială că între imaginea pe care Augustin o are despre *studium sapientiae* la Hippona și cea pe care o avea la Cassiciacum există deosebiri de nuanță/Progresul propriei sale experiențe lăuntrice, mai buna cunoaștere a oamenilor îl fac să insiste mai mult decît o făcea înainte asupra celor două elemente: moral și supranatural.

Sfîntul Augustin și-a dat seama de caracterul infinit de complex al vieții morale. La Cassiciacum, în primul său elan de entuziasm, în optimismul perioadei imediat următoare convertirii, totul părea simplu. O dată adoptat un tip de viață ascetică, problema morală era rezolvată. Era în mod vădit o atitudine de filozof: era suficientă abținerea de la cele mai josnice vicii și, o dată înfăptuit acest efort, viața se reducea la gîndire.

La Hippona, Sfîntul Augustin știe că purificarea sufletului omenesc cere mai mult timp și implică mai multe lucruri: nu e de-ajuns o zi pentru a putea fi biruite pornirile firii decăzute[35]. Practicarea „preceptelor“: *non moechaberis, non occides, non furaberis!* „să nu fii desfrînat, să nu ucizi, să nu furi!“ este necesară și bună, dar nu e totul; mai trebuie învățat — și asta e mai greu — ce înseamnă „sfaturile“ Fericirilor și realizată desăvîrșirea morală pe care ele o implică[36].

---

[34] *De Trinitate* 15, 27 (49) *P.L.*, vol. XLII, c. 1096. E oare necesar să reamintesc cititorului că *mens* are aici un înțeles precis? E vorba de „partea superioară a sufletului rațional, cea care aderă la inteligibile și la Dumnezeu“ (Gilson, *Introduction*, p. 54, n. C). De asemenea, *Contra Faustum* 22, 53, *ibid.*, c. 433 (*studium, fides, boni mores* „studiu, credință, bună comportare“).

[35] Aici, trebuie luat în considerare, pe de altă parte, ceea ce am numit psihologie de convertit, simțul acut al nedesăvîrșirii și al păcatului, care se manifestă la fiecare pagină a *Confesiunilor* și în multe alte scrieri: cf. de pildă *Scrisoarea* 22, 2 (7–8), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 91–93 (*delectatio oblatae laudis* „plăcerea laudei aduse“)...

[36] *Contra Faustum* 22, 52, *P.L.*, vol. XLII, c. 433. Uneori, insistînd asupra necesității purificării morale, Augustin pare a spune că la aceasta se limitează întreaga strădanie a vieții pămîntești (de pildă, *Enarratio in Psalmum* 83, 11, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1065–1066; *De consensu evangelistarum* 1, 5 [8], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1045–1046), dar atunci de fapt el se plasează în cazul mijlociu, obișnuit, al vieții doar active, și nu în cel al sufletelor ce năzuiesc la viața mai desăvîrșită a contemplației.

Curățirea morală nu e un fel de prefață la mersul spre înțelepciune, o condiție prealabilă ce se cere împlinită, cum părea să spună Augustin pe cînd scria *De ordine*; ci este profund unită prin legături subtile și strînse cu fiecare dintre etapele înălțării sufletului[37].

Într-o măsură și mai mare decît morala, elementul religios din *Sapientia* capătă la Hippona un deosebit relief. Recitind *Contra Academicos* sau *De ordine*, trebuie să ne adunăm toată atenția pentru a da întreaga valoare cîtorva mențiuni fugitive. Un fel de discreție, în care intra, după cum am văzut, și o anume prejudecată literară, îl împiedica atunci pe Augustin, dacă nu să recunoască, în orice caz să proclame importanța harului, a rugăciunii, a evlaviei. La Hippona, situația e opusă.

Există un text care permite sesizarea contrastului dintre cele două perioade. În *De doctrina christina*, Sfîntul Augustin ajunge să expună doctrina purificării lăuntrice, care va permite sufletului să intre în contact cu înțelepciunea și, reluînd într-o perspectivă foarte asemănătoare cele expuse în *De ordine*, menționează cele trei elemente pe care am învățat să le distingem. De data asta însă, morala și studiul nu sînt menționate decît printr-o formulă laconică: *bono studio, bonisque moribus* „prin învățătură bună și moravuri bune"[38];

după care continuă imediat:

> *Quod non possumus nisi ipsa sapientia tantae etiam nostrae infirmitati congruere dignaretur*... „Ceea ce nu putem decît dacă înțelepciunea ar accede să se pună de acord cu slăbiciunea noastră atît de mare..."

și expune apoi pe larg condițiile supranaturale ale accesului nostru la înțelepciune: Întruparea, Patimile, Învierea lui Cristos; Biserica, misiunea ei sacramentală etc.[39]...

În timp ce *De ordine* nu vorbea decît în treacăt de necesitatea rugăciunii, episcopul din Hippona nu socotește niciodată că a stăruit îndeajuns asupra ei. Unele dintre îndemnurile sale la înțelepciunea creștină au ca temă aproape exclusiv rugăciunea[40].

Acum nu mai vorbește un catehumen, ci un preot, un episcop; elementul religios din *Sapientia* nu mai este doar o rugăciune, un act de

---

[37] Aceste retușuri nu vin în contradicție cu remarcile pe care le făceam mai sus (partea a doua, pp. 157–158).: dacă la Hippona morala joacă într-adevăr un rol mai însemnat, acest rol continuă să rămînă unul practic; ea nu cuprinde viața intelectuală, iar cultura filozofică a Sfîntului Augustin se opune întotdeauna la fel „moralismului" unui Seneca.

[38] *De doctrina christiana* 1, 10 (10), c. 23.

[39] *Id.*, 1, 11 (11)–1, 21 (19), c. 23–26.

[40] De pildă, *Scrisoarea* 218, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 989–991; cf. și *Scrisoarea* 155, c. 666–673.

credință, ci evlavia, cultul divin, adică participarea efectivă la viața sacramentală a Bisericii[41].

Morala și evlavia sînt cerute însă tuturor credincioșilor deopotrivă, indiferent de gradul lor de desăvîrșire. Oricît relief ar dobîndi de acum aceste două elemente, cel de la care *sapientia* își primește trăsăturile specifice este în continuare cel de-al treilea, elementul intelectual, și el rămîne în substanță așa cum l-am caracterizat.

Cu o deosebire de nuanță: Sfîntul Augustin nu mai insistă la fel de mult ca înainte asupra utilității culturii științifice; nu mai regăsim, în *Scrisoarea către Dioscoros* de pildă, echivalentul apelului pe care-l adresa Augustin ascultătorilor săi din *De ordine* în favoarea celor șapte arte liberale.

Cred că este vorba aici de o răsfrîngere a practicii asupra teoriei. Am văzut care erau lacunele din formația științifică a lui Augustin[42] și știm că la Hippona n-a mai avut posibilitatea să le umple. Practic, filozofia lui Augustin se întemeiază, după cum am văzut, pe o cultură literară și pe dialectică. El nu putea continua să recomande ca indispensabile niște cunoștințe de care, în practica de zi cu zi, gîndirea sa reușea foarte bine să se lipsească[43].

Recunoscînd această deosebire de nuanță, trebuie spus că *sapientia* „înțelepciunea" rămîne totuși pentru Sfîntul Augustin ceea ce era: o cercetare, o meditație al cărei cadru și a cărei metodă rămîn în exclusivitate filozofice. Același program: *de anima, de Deo* „despre suflet, despre Dumnezeu", cunoașterea celei dintîi rămînînd, cum teoretiza și *De ordine*,

---

[41] Tot insistînd asupra acestui aspect, Sfîntul Augustin identifică pînă la urmă *sapientia* cu *pietas*: *Enchiridion* 1–3 (1), *P.L.*, vol. XL, c. 231–232; *Scrisoarea* 167, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 737; *Cetatea lui Dumnezeu* 14, 28, *P.L.*, vol. XLI, c. 436; *De Trinitate* 14, 1, (1), *P.L.*, vol. XLII, c. 1035–1036; 14, 12 (15), c. 1048, *De spiritu et littera* 11 (18), *P.L.*, vol. XLIV, c. 211.

Formule ce vor părea excesive, dar *a*) cuvîntului *sapientia* nu trebuie să i se dea aici înțelesul de „contemplatie", de „viziune a lui Dumnezeu"; s-o mai spunem o dată, Sfîntul Augustin nu știe să-și fixeze o terminologie. Echivalența *sapientia* = *pietas* (sau *cultus Dei*) îi era impusă de textul din Iov 28, 28a, conform LXX. *b*) Aceste texte nu se aplică conștiințelor spirituale, ci credincioșilor de rînd, iar în cazul lor e îndreptățit să se spună, luînd mijlocul drept scop, că evlavia reprezintă pentru ei înțelepciunea, întrucît le va permite să obțină *sapientia* (= viziunea beatifică) în ceruri.

[42] Partea a doua, pp. 228–230.

[43] Nu desprind nimic mai mult din nota din *Retractări* 1, 3, 2, *P.L.*, vol. XXXII, c. 588 privitoare la *De ordine*: *verum et his libris displicet mihi... quod multum tribui liberalibus disciplinis...* „dar și în aceste cărți îmi displace... faptul că am dat prea mare atenție artelor liberale..." M-am explicat deja în legătură cu acest text (cf. *supra*, n. 53 de la p. 286; cf. de asemenea observația cuprinsă în fraza finală de la nota 10 de la p. 295): el nu vizează decît cultura literară sau erudită, încît ar fi o gravă greșeală să citim în el o condamnare a doctrinei din *De ordine*, care recomanda folosirea culturii științifice drept mijloc de înălțare la Dumnezeu. Că Sfîntul Augustin nu și-a schimbat niciodată concepția în acest punct, o atestă un pasaj din *De doctrina christiana* privitor la modul de studiere a matematicii: 2, 38 (57), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 61–62.

mijlocul de înălțare la cunoașterea celui de-al doilea. Analizînd mersul reflecției din *De Trinitate*, am constatat că dialectica, prin care cunoaștem și dăm în vileag „urmele lui Dumnezeu“ în sînul a ceea ce îi seamănă cel mai mult printre creaturi, în om, în suflet, în rațiunea superioară, este cea cu ajutorul căreia Sfîntul Augustin izbutește să ne conducă pînă la cea mai înaltă treaptă de cunoaștere a lui Dumnezeu pe care ne e îngăduit s-o atingem în viața pămîntească[44]. Iar cînd vrea să precizeze natura acestei cunoașteri, Sfîntul Augustin vorbește de realitatea inteligibilă, de *cognitio intellectualis* „cunoaștere cu ajutorul rațiunii“, continuînd să evoce amintirea științelor raționale, *disciplinas quibus eruditur animus* „discipline prin care sufletul se cizelează“ și împrumutînd iar exemple din geometrie sau din *musica*[45].

II

Un prim punct este, așadar, sigur: Sfîntul Augustin n-a încetat să rezerve, în proiectele sale de cultură creștină, un loc, locul de frunte, culturii filozofice, înțelepciunii (*sapientia*). Numai că — și aceasta e noutatea capitală — această cultură nu mai e pentru el singura legitimă, singura care se poate concepe. Cunoaștem punctul de vedere foarte îngust la care se oprea Sfîntul Augustin la Cassiciacum, în fervoarea dintîi a conversiunii sale filozofice[46]. Pentru el, nu existau atunci decît două atitudini posibile: cea a filozofului, cum se străduia el să devină, și cea a sufletelor simple, reprezentate atunci în preajma sa de Monica. Filozoful, plecînd de la credință, caută să se înalțe spre Dumnezeu prin rațiune; sufletele simple se mulțumesc cu credința.

Această atitudine a sa nu avea, desigur, din punct de vedere religios, nimic disprețuitor față de oamenii simpli: grație mamei sale, Sfîntul Augustin putuse să-și dea seama cîtă măreție spirituală poate sălășlui în ei[47]. Dar,

---

[44] Partea a doua, pp. 261–270.

[45] *De Trinitate* 12, 14 (23)–12, 15 (25), *P.L.*, vol. XLII, c. 1010–1012.

[46] Cf. partea a doua, pp. 161–162.

[47] Cf. textul decisiv: *Solilocvii* 1, 13 (23), *P.L.*, vol. XXXII, c. 881: *nam sunt nonnulli oculi tam sani et vegeti, qui se mox ut aperti fuerint in ipsum solem sine ulla trepidatione convertant. His quodammodo ipsa lux sanitas est, nec doctore indigent, sed sola fortasse admonitione. His credere, sperare, amare satis est* „căci unii ochi sînt atît de sănătoși și de puternici încît, de îndată ce s-au deschis, se îndreaptă fără nici o teamă către însuși soarele (: Dumnezeu). Într-un anume fel, pentru ei lumina însăși reprezintă sănătate și ei nu au nevoie de un îndrumător, ci poate numai de un îndemn. Pentru ei, este suficient a crede, a spera, a iubi“. Sufletele simple sînt deci cele care, luminate doar de credință (*admonitione*), ajung la Dumnezeu prin practicarea virtuților teologale. Augustin le opune în continuare (*ibid.*, c. 881–882) pe intelectualii care au nevoie de cultură filozofică: *alii vero*... etc. ... *exercendi sunt prius*... „... alții însă... etc. ... trebuie mai întîi să se exerseze“. Sînt, așadar, două căi pe care se poate ajunge la înțelepciune, la Înțelepciunea de care sufletul se bucură în Rai (acesta e sensul normal al expresiei: *sed non ad eam* [*sapientiam*] *una via pervenitur* „dar la aceasta (la înțelepciune) nu se ajunge pe o singură

recunoscîndu-le sfințenia[48], el le refuză cultura. Nu admite altă cultură decît cea care conduce la *sapientia* „înțelepciune" printr-o serie întreagă de studii științifice. Ne amintim de formula brutală: *aut ordine illo eruditionis, aut nullo modo* „sau în acea ordine a dobîndirii învățăturii, sau în nici un alt chip"[49].

Explicația stă în faptul că pe atunci Sfîntul Augustin era aservit cadrului civilizației antice și nu concepea decît două tipuri posibile de viață intelectuală — cele două oferite de tradiția clasică: tipul retorului și cel al filozofului. Dînd la o parte pe primul, nu mai rămînea decît cel de-al doilea. La Hippona, constatăm că Sfîntul Augustin s-a descătușat de acest cadru prea rigid.

Cel mai bine putem sesiza noul său punct de vedere în *De Trinitate*, și anume tot în cărțile a XII-a–a XIV-a, în care am găsit exprimată formularea finală a doctrinei sale despre înțelepciune. Pe tot parcursul acestei expuneri, cînd definește *sapientia*, o opune tot timpul unui alt aspect al activității intelectuale, căruia îi dă numele de *scientia*. Ce înțelege, la drept vorbind, prin acest termen? E destul de greu de precizat, pentru că aici, ca de atîtea alte ori, gîndirea lui Augustin se înfățișează sub o formă fluidă și mișcătoare; ceea ce e afirmat limpede este antiteza dintre cele două concepte; numai raportul dintre ele rămîne constant, pe cînd natura și definițiile activității intelectuale (*scientia*) sînt, dimpotrivă, variabile. Punctul de vedere al lui Augustin se modifică de la o pagină la alta, încît mă văd nevoit să-l rog pe cititor să urmărească împreună cu mine, într-o analiză rapidă, elaborarea progresivă a unei doctrine al cărei interes va ieși curînd la iveală[50].

---

cale", incriminate în *Retractări* 1, 4, 3, *P.L.*, vol. XXXII, c. 590). Nu pot subscrie la ideea lui Alfaric că pentru Augustin creștinismul nu-i decît o formă inferioară de filozofie, bună cel mult pentru cei mulți (*Évolution intellectuelle*, pp. 525–526: „Isus este Platon al gloatei"). El își respectă prea mult mama pentru a disprețui forma ei de viață spirituală (cf. *De ordine* 1, 11 [31], c. 992–993; 2, 17 [45], c. 1015–1016); mai degrabă, consideră uneori vocația filozofică, vocație riscantă, dificilă, deși irezistibilă (am formulat astfel, ținînd seama de obiecțiile lui P. de Labriolle, ap. *Journal des savants*, 1939, p. 148) (de adăugat textului citat la începutul notei de față *De quantitate animae* 7 [12], *ibid.*, c. 1041–1042); aceasta, în măsura în care înțelege clar (și, după cum se știe, nu așa se întîmplă întotdeauna în această perioadă, cînd gîndirea lui se afla în plină evoluție) că la adevărata înțelepciune nu se ajunge decît după moarte și că deci meditația filozofului nu ajunge încă la ea.

[48] Sfințenia, dar nu contemplația. Las și aici deoparte chestiunea de a ști dacă Sfîntul Augustin a admis experiența mistică la cei simpli; la Cassiciacum, mi se pare sigur că nu o socotea posibilă: vezi textul atît de limpede din *De ordine* 2, 9 (26 sfîrșit), c. 1007. *De Trinitate* 14, 7 (9 sfîrșit), *P.L.*, vol. XLII, c. 1043.

[49] *De ordine* 2, 17 (46), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1016 sfîrșit.

[50] Cf. deja Schmaus, *Trinitätslehre*, pp. 285–291, și Gilson, *Introduction*, pp. 140–149, analize extrem de utile și care pun în lumină anumite aspecte pe care aici îmi îngădui să le las deoparte, dar care nu evidențiază îndeajuns caracterul mobil și complex al acestei distincții augustiniene.

Fără a vrea să altereze unitatea de ansamblu a rațiunii, a inteligenței umane[51], Sfîntul Augustin distinge în ea două aspecte, două funcții, *officia*, sau, dacă vrem, două moduri de a o folosi[52]. Există o funcție superioară, eminentă; este, o știm, *sapientia* „înțelepciunea", care se consacră contemplării adevărurilor veșnice: Dumnezeu, sufletul, precum și adevărurile științelor raționale, în măsura în care studiul lor este orientat înspre contemplarea lui Dumnezeu. Și există o funcție inferioară, *scientia* „știința", constînd în aplicarea minții la datele experienței sensibile, cunoașterea lucrurilor pămîntești ținînd de sfera acțiunii: *rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria* „(cunoaștere) a lucrurilor trecătoare și schimbătoare, cunoaștere necesară pentru punerea în practică a acțiunilor în această viață"[53].

Luată în întreaga-i generalitate, această noțiune ar acoperi un imens domeniu în care ar intra tot ceea ce în gîndirea umană se referă la tehnică, la viața socială, la științele despre lume și despre istorie, la religie (cu excepția vieții contemplative), la morală[54]...

Dar Sfîntul Augustin nu ne lasă timp s-o examinăm în ea însăși, ci ne-o prezintă inserată într-un șir de sisteme de valori morale și religioase ce-i conferă o însemnătate mai restrînsă și de fiecare dată diferită. La început,

---

[51] Sfîntul Augustin definește *ratio* prin opoziție cu psihismul animal: *De Trinitate* 12, 8 (13), *P.L.*, vol. XLII, c. 1005: *unde incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio* „de unde începe să apară ceva care ne deosebește de animale, de acolo începe rațiunea".

[52] *Id.*, 12, 1 (1)–4 (4), c. 997–1000.

[53] *Id.*, 12, 12 (17), c. 1007; cf. deja 12, 3 (3), c. 999; 12, 4 (4), c. 1000; 12, 8 (13), c. 1005; 12, 11 (16), c. 1007; pe lîngă definițiile pe care le folosesc în continuare, vezi de asemenea *id.*, 12, 12 (17), c. 1007: (*scientia :) h(ae)c intentio(.) mentis quae in rebus temporalibus et corporalibus propter actionis officium ratiocinandi vivacitate versatur* „(știința) acest efort al minții care, în lucruri temporale și materiale, se află în permanență în mișcarea vie a rațiunii în vederea îndeplinirii unei acțiuni". *Id.*, 13, 1 (1), c. 1013: (*scientia: rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi non sola cognitio, verum et actio nostra versatur* „știința, aplicare rațională a minții în lucruri temporale, în care intervine nu numai cunoașterea, ci și acțiunea noastră"). *Id.*, 13, 19 (24), c. 1033: *scientia humanis attributa (est rebus)* „știința a fost dată (pentru acțiuni omenești)". *Id.*, 13, 20 (25), c. 1035 *ad distinguendam activam scientiam a contemplativa sapientia* „pentru a deosebi știința activă de înțelepciunea contemplativă". *Id.*, 13, 1 (3), c. 1037: *(rerum) humanarum autem propriae scientiae nomen obtin(e)t* „cea referitoare la (treburile) omenești a căpătat numele de știință". *Id.*, 15, 10 (17), c. 1069: *activam (scientiam) quam proprie scientiam nuncupendam esse disserui* „(știința) activă despre care am spus că trebuie numită la propriu știință". *De diversis quaestionibus ad Simpl.* 2 (3), *P.L.*, vol. XL, c. 140: *scientia vero (pertinet) ad ea quae sensibus corporis experimur*„știința însă (ține) de acelea pe care le cunoaștem prin simțurile corpului".

[54] Această analiză generală a conținutului conceptului de *scientia*, care-i slujește la precizarea, prin opoziție, a definiției ideii de *sapientia* (14, 8 [11), c. 1045), este făcută de Sfîntul Augustin în cursul unei recapitulări din cartea a XIV-a.

îi atribuie un sens net peiorativ[55]: *scientia* nu e numai o întrebuințare inferioară, ci deopotrivă denaturată și vinovată a rațiunii; este mișcarea sufletului care se îndepărtează de la preocuparea pentru Dumnezeu și se consacră cunoașterii lucrurilor pămîntești și care, în loc să se folosească de aceste cunoștințe ca de niște trepte pe care să urce către Dumnezeu, se lasă sedus de ele și-și face din ele un scop[56]... /

Curînd după aceea, mersul analizei îl determină să arate că nu orice cunoaștere a realităților sensibile are acest caracter dăunător. Este posibil, ce-i drept, să-i dăm o proastă întrebuințare, ceea ce se întîmplă dacă începem să ne bucurăm de cunoștințele noastre, să ne mulțumim cu posesia acestor bunuri ca și cum ele ar putea să ne asigure fericirea, *ut eis fruatur tanquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquiescat* „ca să se bucure de ele ca de astfel de bunuri în care să-și afle odihna într-o falsă fericire". Întrebuințare viciată, față de care a vrut să ne prevină apostolul, formulînd opoziția dintre știința care semețește și iubirea care zidește (I Cor. 8, 1).

Există însă și o întrebuințare normală a cunoașterii, *habet enim et scientia modum suum bonum* „căci și știința își are o parte a sa utilă"[57]; este cea prin care învățăm să ne slujim în conformitate cu binele de toate lucrurile pămîntești și care constă în a raporta totul la dragoste, la iubirea realității veșnice, la țelul suprem, Dumnezeu, binele suveran; *ut eam notitiam referat ad finem summi boni* „încît această cunoaștere să ducă spre ținta binelui suprem"[58].

Printr-o a doua mișcare (această trecere în planul normativ e caracteristică gîndirii sale), Sfîntul Augustin părăsește punctul de vedere peiorativ și rezervă numele de *scientia* doar pentru întrebuințarea normală pe care omul i-o poate da[59]. Sub influența unui pasaj din Iov[60], el pare întîi înclinat

[55] Atribuirea unui sens peiorativ cuvîntului *scientia* are în sprijinul său autoritatea Scripturii: *scientia inflat, caritas vero aedificat* „știința semețește, iar iubirea zidește" (I Cor. 8, 1), cf. *De Trinitate* 12, 11 (16), c. 1007. E legitim de asemenea să atribuim un rol și influenței limbajului filozofic tradițional, care impunea ca *sapientia* să fie luată în sens favorabil, căci Scriptura ar fi permis folosirea acestui cuvînt pentru desemnarea falsei înțelepciuni (cf. Apendice, pp. 448–449, *Sapientia*, § 4).

[56] *De Trinitate* 12, 8 (13)–12, 11 (16), c. 1005–1007: cf. *supra*, pp. 282–284.

[57] *Id.*, 12, 14 (21), c. 1009.

[58] *Id.*, 12, 12 (17), c. 1007: *Ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis, si bene, ut eam notitiam referat ad finem summi boni; si autem male ut eis fruatur tanquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquiescat* „ceea ce se numește știința acțiunii este apreciată ca un lucru bun dacă [se slujesc de ea] pentru a duce această cunoaștere spre țelul binelui suprem, și ca un lucru rău dacă se bucură de ea ca de niște bunuri prin care să-și afle liniștea într-o falsă fericire".

[59] *Id.*, 12, 14 (22), *ibid.* : *actio qua* bene *utimur temporalibus rebus... scientiae deputatur* „acțiunea de care ne folosim *în mod corect* în lucruri pămîntești... e considerată știință".

[60] Iov 28, 28b: *abstinere autem a malis est scientia* „iscusința constă în a te abține de la lucruri rele".

să-i dea o valoare preponderent etică: *scientia* ar fi activitatea minții întru cît se aplică la îndrumarea vieții morale[61].

Și acest punct de vedere este provizoriu; din planul acțiunii morale, Sfîntul Augustin trece în cel al cunoașterii: *scientia* redevine mai limpede intelectuală[62]. Reluînd la începutul cărții a XIII-a analiza în paralel a noțiunilor de *scientia* și *sapientia*, pe care o puteam crede epuizată în cartea precedentă, Sfîntul Augustin îi imprimă un nou elan și reînnoiește în mod neașteptat însemnătatea și valoarea termenului *scientia*[63]. Noul său punct de vedere se degajă și se precizează puțin cîte puțin, fiind dominat de două exigențe fundamentale: prin opoziție cu *sapientia*, de care țin adevărurile veșnice, *scientia* va avea drept obiect ceea ce se manifestă în timpul empiric, ceea ce se inserează în experiența istoriei umane: ea este o *cognitio historica* „cunoaștere istorică". Pe de altă parte, rămîne în continuare subînțeles că ea trebuie să fie bună, folositoare, ceea ce în austera pespectivă augustiniană înseamnă folositoare mîntuirii, aflată în slujba vieții religioase.

Din aceste principii, consecința se desprinde numaidecît: există adevăruri mai folositoare decît toate, și anume cele pe care le propune credinței noastre autoritatea revelației; or, această revelație s-a manifestat în istorie, ea se transmite empiric printr-o învățătură materializată prin cuvinte, printr-o carte, Sfînta Scriptură... Este necesară, așadar, o *scientia*, care va fi lucrare a inteligenței întru cît se aplică la cunoașterea conținutului credinței[64].

---

[61] *De Trinitate* 12, 14 (21–22), c. 1009–1010. Este punctul de vedere la care se oprește în *Enarratio in Psalmum* 135, 8, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1760: abstinere autem a malo *quod dixi esse scientiam, quid est aliud, quam in medio nationis tortuosae et perversae, tanquam in nocte huius saeculi caute prudenterque versari* etc. ... „*a ne abține de la rele* — ceea ce am spus că reprezintă cunoașterea — ce altceva este decît a ne comporta cu prevedere și prudență în mijlocul unei colectivități sucite și perverse ca în întunericul acestui secol etc. ..."

[62] Următorul text arată trecerea în curs de realizare, aspectul intelectual apărînd în spatele celui moral: *De Trinitate* 12, 14 (22), c. 1010: *quidquid prudenter, fortiter, temperanter et iuste agimus ad eam pertinet scientiam sive disciplinam, qua in evitandis malis bonisque appetandis actio nostra versatur; et quidquid propter* exempla *vel cavenda vel imitanda et propter quarumque rerum quae nostris accomodata sunt usibus* necessaria documenta, historica cognitione colligimus „tot ceea ce facem cu prudență, curaj, cumpătare și dreptate ține de acea știință sau disciplină prin care fapta noastră se săvîrșește întru evitarea celor rele și năzuința spre cele bune; și tot ceea ce *adunăm printr-o experiență istorică* de dragul *exemplelor* care se cer să fie sau evitate sau imitate și de dragul mărturiilor necesare ale acelor fapte care au fost potrivite cu nevoile noastre".

[63] Cf. exordiul 13, 1 (1), c. 1013.

[64] *Id.*, 13, 1 (2), c. 1014: Sfîntul Augustin citase ceva mai înainte Ioan 1, 1–14 și tot ceea ce se referă în acest fragment la cuvîntul increat este pus de el pe seama conceptului de *sapientia* contemplativă; ceea ce se referă la Ioan Botezătorul (*Fuit homo missus a Deo cui nomen erat Iohannes*... „a fost un trimis al lui Dumnezeu, al cărui nume era Ioan...") ține de *scientia*: *hoc iam temporaliter gestum est et ad scientiam pertinet quae cognitione historica continetur* „acest lucru s-a săvîrșit în decursul timpului și ține de știința care e cuprinsă în experiența istorică". În continuarea analizei 13, 1 (4), c. 1015, el leagă de *scientia* și tot ce se referă la însăși revelația cuvîntului: *temporaliter enim testimonium*

Cum se întîmplă deseori la Sfîntul Augustin, abia după ce a încheiat elaborarea progresivă a doctrinei, el degajă cît se poate de clar adevăratul conținut al acesteia. La începutul cărții a XIV-a, înainte de a se apuca să studieze *sapientia*, el recapitulează și strînge în cîteva formulări decisive rodul analizelor consacrate în cărțile precedente activității intelectuale (*scientia*):

Am cuprins, așadar, în știință nu toate cunoștințele omenești fără osebire, în care intră atîtea lucruri de prisos și atîta primejdioasă curiozitate, ci doar acea cunoaștere care zămislește, hrănește și întărește credința mîntuitoare prin care ajungem la adevărata fericire. Cei mai mulți credincioși nu stăpînesc această știință, oricare le-ar fi altminteri intensitatea credinței. Căci una e să știi numai ce trebuie să creadă omul ca să dobîndească fericirea cea de veci, și alta e să știi cum să aduci sufletelor cucernice acest conținut al credinței și cum să-l aperi în contra celor lipsiți de credință: pentru acest al doilea aspect se cade să rezervăm în sens propriu, așa cum face și Sfîntul Pavel (I Cor. 12, 8), termenul de știință[65].

Trebuie să cîntărim cu luare-aminte toți termenii acestui pasaj de importanță capitală, în care este rezumat punctul de vedere definitiv al Sfîntului Augustin asupra noii culturi creștine. Punct de vedere ce nu-l

---

perhibetur etiam de re sempiterna „căci, chiar despre ceva veșnic, mărturia este raportată la un anume timp". Restul cărții a XIII-a este consacrat analizei noțiunii de credință; în concluzie, este reluată o dată mai mult definiția conjugată a celor două concepte: *scientia* și *sapientia*: *Id.*, 13, 19 (24), *haec autem omnia quae pro nobis verbum caro factum temporaliter et localiter fecit et pertulit secundum distinctionem quam demonstrare suscepimus ad scientiam pertinet* „însă toate acestea, pe care cuvîntul devenit carne le-a făcut pentru noi într-un anume timp și loc și le-a îndeplinit potrivit distincției pe care ne-am străduit să o arătăm, se referă la știință". *Id.*, c. 1034: *scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem* „așadar, știința noastră este Cristos și chiar filozofia noastră este tot Cristos. Chiar el sădește în noi încrederea în lucruri trecătoare, chiar el ne dezvăluie adevărul despre lucruri eterne"...

[65] *Id.*, 14, 1 (3), c. 1037: *non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua scientia non pollent fideles plurimi quamvis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus* „așadar, am atribuit acestei științe nu tot ceea ce poate fi știut de către om în treburile lumești, în care se află atît de multă zădărnicie vană și curiozitate nocivă, ci numai acel ceva prin care ia naștere, se hrănește, se apără și se întărește credința mîntuitoare, care conduce spre adevărata fericire; cei mai mulți credincioși nu dețin această știință, oricît de multă credință dețin. Căci una este a ști numai atît cît se cuvine să creadă omul, iar altceva este a ști în ce fel această cunoștință este de ajutor celor credincioși și îi apără împotriva necredincioșilor, și acest aspect Apostolul îl numește, cu un termen propriu, știință". Cu același înțeles apare *scientia* în pasajul din *De doctrina christiana* pe care l-am folosit mai sus (n. 42 de la p. 283); cf. și *De sermone Domini in monte* 1, 3 (10), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1233; dar bineînțeles că *scientia* capătă sub pana Sfîntului Augustin și multe alte sensuri (cf. Apendice, pp. 447–449).

contrazice, ci doar îl îmbogățește pe cel împărtășit de el la Cassiciacum. Cadrul general al gîndirii sale rămîne același: *auctoritas*, *ratio* „autoritatea“, „rațiunea“. Numai că *ratio* acum nu mai dezvoltă singură în jurul ei o cultură.

La Cassiciacum, credința era pentru Augustin un dat brut; o admitea, o cerea chiar, dar nu vedea în ea decît un punct de pornire și nu socotea necesar să se oprească la ea.

Aprofundarea noțiunii de credință i-a permis să descopere că există o cu totul altă categorie de activități ale spiritului, o întreagă cultură, care e posibilă, legitimă, necesară și care trebuie să se organizeze în jurul lui *fides* „credința“, în funcție de aceasta.

Tuturor credincioșilor li se cere aceeași adeziune deplină și sinceră la *Credo*, la doctrina Bisericii. Intelectualului creștin însă, celui în măsură să pună lucrarea inteligenței sale în slujba credinței, trebuie să i se pretindă mai mult. *Illud quo fides [...] gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* „acel lucru prin care credința [...] e zămislită, e hrănită, e apărată, e fortificată“.

Atunci cînd ilustrul retor Marius Victorinus a fost admis la botez, el a trebuit să rostească în public profesiunea de credință; obiceiul bisericii romane impunea în astfel de cazuri declamarea acesteia; e de crezut oare că s-a putut mulțumi, precum credincioșii de rînd, s-o învețe pe dinafară, *verbis certis conceptis retentisque memoriter* „cu anumite cuvinte deprinse și păstrate în memorie“?[66] Acceptarea credinței implică pentru fiecare credincios, și *a fortiori* pentru un intelectual, un efort loial de înțelegere, de aprofundare a sensului și însemnătății adevărurilor ei[67]: *fides gignitur* „credința e zămislită“.

E de crezut oare că acest efort ar putea să înceteze vreodată, că un studiu mai aprofundat nu va dezvălui sufletului mai multă lumină, o învățătură mai adîncă? *Fides nutritur* „credința e hrănită“.

Pe de altă parte, rațiunea nu doar construiește, ci se și îndoiește și neagă. Căci cine oare nu cunoaște „ispita în contra credinței“? Adevărata religie are atîția dușmani ascunși sau declarați: eretici și păgîni își sporesc atacurile împotriva ei; credinciosul, mai cu seamă dacă e intelectual, nu poate să nu le cunoască obiecțiile, criticile. Dacă vrea să nu i se clatine și să nu i se stingă credința, oricît de viguroasă va fi fost la început, este necesar ca printr-un travaliu al minții să le infirme și să le respingă: *fides defenditur, roboratur* „credința e apărată, e fortificată“.

Necesitatea acestei întregi trude, evidentă deja celui ce are în vedere un suflet izolat, apare mai izbitor atunci cînd intelectualul se integrează în

---

[66] Ne amintim de relatarea scenei de către Augustin: *Confesiuni* 8, 2 (5), p. 180 Lab.

[67] Această muncă de aprofundare rămînînd total distinctă de cea care ține de *sapientia*. Nu e vorba de a încerca obținerea prin meditație a unei viziuni a realităților veșnice: ci doar de înțelegerea a ceea ce înseamnă și implică diferitele dogme, precepte etc. ...

structura Bisericii, în masa fraților săi: cu cît mai mult trebuie atunci să cunoască, să înțeleagă, să răspîndească și să apere adevărurile credinței! Atîtea suflete au nevoie să li se explice în ce constă adevărata religie, atîtea sînt tulburate de cutezanța unora fără de credință: *(fides) et piis opituletur, et contra impios defendatur!* „(credința) să vină în ajutorul credincioșilor și să-i apere împotriva necredincioșilor!“

III

Dacă vom căuta acum să vedem modul concret în care această *scientia*, această cultură creștină se vor traduce în fapte, vom izbuti repede să le trasăm programul. Cel ce vrea să aprofundeze conținutul credinței trebuie să urce la izvorul ei. Iar acesta e întreit: Scriptura, tradiția, autoritatea vie a Bisericii[68]. Dar învățătura Bisericii, precum și cea a tradiției pe care ea se sprijină, nu este altceva decît o transmitere scrupuloasă a datului revelat. Or, revelația, întreaga revelație, este cuprinsă în Sfînta Scriptură. Biserica îi deslușește și îi dezvoltă conținutul, dar în cele din urmă ea, Sfînta Scriptură, este fundamentul ultim al întregii credințe. De aceea, toată știința, toată cultura creștină trebuie să graviteze în jurul Bibliei; în sens strict, se poate spune că studiul ei constituie obiectul propriu al acestei culturi[69].

La prima vedere, o atare definiție poate să pară îngustă; trebuie știut totuși că ea-a părut mult timp satisfăcătoare. Pînă și în plin secol al XII-lea, toată cultura superioară se organizează încă în jurul comentariului la *sacra pagina* „pagina sacră“. Abaelard, care a încercat primul o amplă sinteză teologică, nu îndrăznește să o prezinte decît ca pe o „introducere la Sfînta Scriptură“[70]. E drept că în acel timp nu mai e vorba decît de o rămășiță, de o definiție tradițională, care nu mai corespunde conținutului real al învățămîntului și al științei. Și fără îndoială că, încă în epoca Sfîntului Augustin,

---

[68] Privitor la sursele credinței după Sfîntul Augustin, cf. textele adunate și clasificate de Portalié, *Augustin*, c. 2340–2341; Batiffol, *Catholicisme*, vol. I. pp. 21 și urm.

[69] Identificarea noțiunii de *scientia* cu studiul Scripturii este exprimată fără echivoc în *De doctrina christiana* (text privitor la cele șapte trepte ale sufletului, *supra*, n. 42 de la p. 283): 2, 7 (10), c. 39: *ad tertium venitur scientiae gradum, de quo nunc (in his d.d. chr. libris) disserere institui. Nam in eo se exerceret omnis divinarum Scripturarum studiosus* etc. ... „se ajunge la a treia treaptă a cunoașterii, despre care am hotărît să vorbesc acum (în aceste cărți despre doctrina creștină). Căci pe ea trebuie să o deprindă orice învățăcel al Sfintelor Scripturi...“; 2, 8 (12), c. 40 (după ce a încheiat analiza celor șapte etape, el reia expunerea metodei exegetice): *sed nos ad tertium illum gradum considerationem referamus, de quo disserere... atque tractare instituimus* „dar noi să ne îndreptăm atenția către a treia treaptă, pe care m-am hotărît să o discut... și să o tratez“. Cf. și 2, 9 (14), c. 42. Vezi și textul citat mai jos, în n. 80 de la p. 312. (Biblia cuprinde totul). În același sens, Eggersdorfer, *Augustin als Pädagoge*, pp. 118 și urm.

[70] De Ghellinck, *Mouvement théologique*, pp. 9, 34, 66–67: *Dialectique et dogme*, pp. 79 și urm.; Chenu, *Théologie comme science*, p. 34; Cottiaux, *Théologie chez Abélard*, p. 269, n. 2; Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance du XIIe siècle*, pp. 213–312.

studiile creștine depășesc cadrul exegezei propriu-zise, al simplei explicări a Cărții Sfinte. Lucrul acesta se cere consemnat aici pe scurt.

La Sfîntul Augustin, teologia n-a dobîndit încă autonomia de fapt și de drept pe care avea să i-o recunoască secolul al XIII-lea. Speculația asupra dogmei, efortul de elaborare rațională a datului revelat sînt totuși la el destul de avansate pentru a se detașa de comentariul biblic într-un mod mult mai net decît era cazul, de pildă, la Origene. Răsfoind cele douăsprezece cărți ale scrierii *De Genesi ad litteram*, constatăm că mereu comentariul propriu-zis este întrerupt de nenumărate *quaestiones* „probleme" teologice care, legate de textul sacru, dar în marginea lui, discută cîte un punct doctrinal considerat în sine[71].

Aici totuși un fir, cel puțin virtual, leagă aceste *quaestiones* de exegeză; în alte părți însă, această legătură poate fi ruptă. În mod deliberat, Sfîntul Augustin a scris o întreagă serie de tratate de pură teologie; s-a încumetat chiar să schițeze expuneri sistematice ale întregului conținut al credinței, expuneri, e adevărat, destul de scurte și întotdeauna elementare[72].

Anumite chestiuni particulare au beneficiat însă din partea sa de cercetări aprofundate: mă voi mărgini să reamintesc ultimele cărți din *Cetatea lui Dumnezeu* ca și primele opt din *De Trinitate*, monument unic în literatura patristică prin dimensiunile, prin vigoarea analizelor și mai cu seamă prin caracterul său pur speculativ, lipsit de orice contingență polemică nemijlocită[73].

Este vorba aici de teologie dogmatică; asistăm de asemenea la dezvoltarea teologiei morale. Fără îndoială că întreaga morală este cuprinsă în Biblie în precepte atît de clare, încît e de-ajuns să fie citite spre a fi înțelese; în practica vieții, se ivesc însă probleme infinit de complexe, care se cer

---

[71] Astfel, legat de *fiat lux* „să se facă lumină", se discută despre Îngeri (*De Genesi ad litteram* 2, 24 [41], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 313); crearea lui Adam oferă prilejul schițării unui tratat *de anima* „despre suflet" (întreaga carte a VII-a, c. 355–372, anunțată în 6, 29 [40], c. 356); crearea femeii prilejuiește considerații despre teologia căsniciei (9, 3 [5]–9, 11 [19], c. 395–400). Legătura dintre *quaestio* „cercetare" și comentariu sfîrșește, cum am văzut, prin a fi artificială: toată cartea a X-a (c. 407–428) este un tratat independent despre originea sufletului, care ia ca pretext tăcerea din Geneză asupra acestei importante chestiuni. În același fel, *De Genesi* face loc unor chestiuni ce nu mai sînt teologice, ci filozofice: problema ideilor eterne (4, 3 [7]–4, 7 [13], c. 299–301), teoria rațiunilor seminale (5, 3 [5], c. 322 și urm.; 6, 5 [7], c. 342 și urm.; 7, 22 [32] și urm., c. 366 și urm.).

[72] *Enchiridion ad Laurentium*, *P.L.*, vol. XL, c. 231–290; *De fide et symbolo*, *ibid.*, c. 181–196; la care putem adăuga c. I din *De doctrina christiana*, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 19–36.

[73] Cf. Wilmart, *Tradition*, p. 269. Acest scop speculativ este degajat de Augustin însuși: *De Trinitate* 1, 5 (8), *P.L.*, vol. XLII, c. 825 (...*Quoniam rapimur amore indagandae veritatis* „...pentru că sîntem furați de pasiunea aflării adevărului"); aici nu e vorba decît de teologie, nu încă de efortul filozofic, care va ocupa partea a doua a lucrării.

aprofundate ca atare. Și Sfîntul Augustin, în calitatea sa de păstor de suflete, s-a găsit în situația de a trebui să se aplece asupra acestor chestiuni de morală practică peste care filozofia trecea atît de repede; așa se face că a redactat o serie de tratate[74], hrănite fără îndoială din tradiția biblică, dar detașate de orice exegeză propriu-zisă.

Se știe care a fost, îndeosebi pentru dogmatică, motorul esențial al acestei dezvoltări teologice[75]: proliferarea ereziei, dezvoltarea controverselor e cea care a făcut, încetul cu încetul, ca gîndirea creștină să se desprindă de textul însuși al Scripturii, apucîndu-se să discute, să precizeze și să rezolve, de dragul lor însele, în mod autonom, un anumit număr de probleme: *De Trinitate* n-a putut fi scrisă decît după febra doctrinală provocată de criza ariană.

Dar erezia renaște neîncetat, încît o mare parte din activitatea Sfîntului Augustin s-a consumat în lupta împotriva dușmanilor credinței adevărate — maniheeni, donatiști, pelagieni etc.

Cărțile meditate în tihnă, precum *De Trinitate*, sînt la el o excepție; cea mai mare parte a operei sale teologice aparține genului controversei: atacuri, riposte, respingeri, dispute[76].

Trebuie în sfîrșit să facem loc și apologeticii, care, în afara teologiei propriu-zise[77], se străduiește să apere dogma în implicațiile ei științifice, culturale sau istorice, împotriva obiecțiilor ridicate de păgîni sau de creștini cu o credință nesigură...

Toate acestea, după cum se vede, ne duc destul de departe. Trebuie observat totuși că nici una dintre aceste activități nu poate fi considerată cu adevărat diferențiată, avînd un obiect și o metodă proprii; toate depind în continuare strîns de știința scripturară care le alimentează și la care ele se raportează constant: foarte repede, expunerea se reduce la discutarea unei serii de pasaje din Scriptură, iar citările din aceasta rămîn în toate cazurile elementul esențial al demonstrației...

Teologie, controversă, apologetică — totul e doar abordare și apărare a Bibliei. Studiul acesteia rămîne indiscutabil centrul și elementul esențial.

---

[74] Vezi *P.L.*, vol. XL, c. 349 și urm.: *De continentia, De bono coniugali..., Contra mendacium* etc. ...

[75] Cf. scurtele, dar decisivele indicații ale lui Duchesne, *Histoire*, vol. III, p. 19; Sfîntul Augustin a conștientizat limpede acest fapt: vezi, de exemplu, *De Genesi contra Manichaeos* 1 (2) *P.L.*, vol. XXXIV, c. 173; *De Trinitate* 1, 1 (1), *P.L.*, vol. XLII, c. 821; 7, 4 (9), c. 941 etc. ...

[76] Unui contemporan ca Possidius, activitatea intelectuală a Sfîntului Augustin i se înfățișează ca dominată de controversă; cf. *Vita* 6–8, *P.L.*, vol. XXXII, c. 38–49; și aceasta astfel încît cadrul *Indiculum*-ului său e construit pe seria diverselor polemici. Acest punct de vedere e totuși excesiv, cum se vede clar din *Indiculum*: ultima rubrică (*ad utilitatem omnium studiosorum* „spre folosul tuturor învățăceilor"), care grupează operele nepolemice, reunește singură majoritatea titlurilor (475 din totalul de 635).

[77] Chiar dacă există o întreagă funcție apologetică a cercetării teologice: cf. *Scrisoarea* 120, 1 (4), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 454.

Încît nu e nimic paradoxal în faptul că, neglijînd materialul accesoriu, Augustin a putut să dea unui tratat consacrat în mare parte exegezei titlul foarte general *De doctrina christiana*.

IV

Definită printr-un asemenea program, această cultură va părea poate nu doar creștină, ci pronunțat „clericală". Ea a fost, fără îndoială, puternic influențată de personalitatea de cleric a Sfîntului Augustin. Regăsim în ea spiritul apostolic, preocupările apologetice, utilitarismul sever al marelui episcop. Ar fi totuși un contrasens să credem că acest program era destinat numai slujitorilor bisericii.

Trebuie spus limpede că pentru Sfîntul Augustin întreaga cultură gravitează în jurul studiului Bibliei, singura cultură pe care o admitea pentru un intelectual creștin; adică pentru intelectualul creștin mediu, problema punîndu-se diferit în cazul — cu totul excepțional, după cum subliniază Sfîntul Augustin[78] — al spiritelor mai înalte, singurele care pot năzui la o cultură filozofică, la *sapientia*.

Pentru el, nu există altă cultură legitimă. Să ne înțelegem: Sfîntul Augustin nu contestă legitimitatea formației intelectuale necesare celor ce trebuie să participe la treburile cetății. Trecuse timpul cînd un Tertullian a putut să predice abstenționismul, să refuze creștinilor dreptul de a colabora la cetatea pămîntească[79].

Augustin trăiește și gîndește în epoca lui Teodosiu, într-o societate oficial creștină; el nu se gîndește nici o clipă să interzică viitorilor magistrați, medici, funcționari etc. studiile tehnice cerute de funcția fiecăruia[80].

---

[78] Cf. pe de o parte textele din perioada filozofică privitoare la dificultatea culturii filozofice (partea a doua, pp. 161–162), iar, pe de alta, în cele din perioada ecleziastică, ale cărei expresii tocmai le-am studiat: *pauci spirituales* „puțini intelectuali" (*Contra Epistulam Manichaei* 4 [5], *P.L.*, vol. XLII, c. 175), *perpaucos* „foarte puțini" (*De consensu evangelistarum* 1, 5 [8], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1046), *doctrina sapientiae a vulgi strepitu remotissima* „însușirea filozofiei, ceva foarte departe de zarva vulgului" (*Contra Faustum* 22, 56, *P.L.*, vol. XLII, c. 436), *paucorum est* „aparține celor puțini" (*De Trinitate* 12, 14 [23], *ibid.*, c. 1010) etc. ...

[79] Afirmațiile din acest paragraf sînt exagerate, căci, chiar la Tertullian și, în general, la apologiști, creștinii joacă un rol dintre cele mai însemnate (prin rugăciune) în viața cetății (cf. comentariul meu la *Scrisoarea către Diognetus*).

[80] În *De Trinitate*, Sfîntul Augustin nu vorbește despre această cultură tehnică (ea este, dacă vrem, implicit admisă într-o zonă exterioară a conceptului de *scientia*, înțeleasă în sensul general de „bună întrebuințare a facultății de cunoaștere": mai sus, n. 57–58 la p. 305); dar se exprimă cu toată claritatea cerută în *De doctrina christiana* 2, 25 (39)–2, 26 (40), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 54–55 și îndeosebi: *haec tota pars humanorum institutorum quae ad usum vitae necessarium proficiunt, nequaquam et fugienda christiano...* „toată această parte a științelor umaniste care sînt de folos pentru o cuvenită conduită a

Acesta e însă un punct de vedere exterior, la care Sfîntul Augustin n-are timp să se oprească: limitîndu-se la planul tehnic, aceste studii nu constituie propriu-zis o cultură. Dacă ele ar lua amploare, n-ar ezita să le condamne categoric.

Sfîntul Augustin și-a exprimat cît se poate de clar doctrina privitoare la acest punct: Biblia cuprinde tot ceea ce un creștin — laic sau cleric — are nevoie să știe. Să analizăm elementele pe care le cuprinde cultura păgînă: Biblia condamnă ceea ce e dăunător în ea; ceea ce în ea e folositor se regăsește în Biblie, care cuprinde în plus atîtea alte lucruri ce nu se găsesc în alte locuri[81]. De aceea, creștinului i se interzice orice alt gen de studii, exceptînd cazul cînd s-ar sluji de ele ca de un ajutor și un mijloc pentru mai buna înțelegere a Sfintei Scripturi...

De doctrina christiana nu este deci un simplu manual *De institutione clericorum*; în acest program de cultură, nu există nimic specific ecleziastic. Dovadă — faptul că Augustin i-a recunoscut necesitatea înainte de a fi intrat în rîndurile clerului din Hippona.

Nu era pe atunci decît un laic pasionat de viața contemplativă, dăruit culturii filozofice, și totuși simțea nevoia de a adînci cunoașterea propriei credințe; hirotonisirea a avut loc în momentul cînd se pregătea să se apuce de acest studiu al Scripturilor, de care simțea că nu se poate lipsi[82].

Pe de altă parte, simțea deja chemarea apostolatului; oricît era de contemplativ, nu credea că un laic ar avea dreptul să se mulțumească să adere la Biserică, să tragă foloase din apartenența la ea fără a-i da nimic la rîndul său.

Să mai spunem, pentru a nu ocoli nimic, că în această rîvnă de a-și pune inteligența și pana în slujba credinței se putea strecura cîteodată un dram de îngîmfare, acea suficiență proprie intelectualilor din toate timpurile, care se cred întotdeauna oarecum indispensabili și nu subestimează serviciile pe care le pot aduce[83].

---

vieții un creștin nu trebuie cu nici un chip să o evite"; 2, 39 (58), c. 62: *illa vero instituta hominum, quae ad societatem conviventium valent, pro ipsa huius vitae necessitate non negligant* „ei nu trebuie să nesocotească acele alcătuiri omenești, utile pentru relațiile dintre cei care trăiesc laolaltă, împinși de nevoile vieții" (primul text arată că, în cel de-al doilea, *instituta* trebuie luat în sensul general de „tot ceea ce a fost instituit de societatea omenească", și nu în sensul tehnic de *leges humanae* „legi omenești", cum greșit dă de înțeles sumarul Patrologiei).

[81] *De doctrina christiana* 2, 42 (63), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 65–66. Aceeași idee a fost exprimată în mai multe rînduri de Sfîntul Ieronim: Gorce, *Lectio divina*, p. 221, n. 1. Mai e oare nevoie să reamintesc cititorului rolul Bibliei, al citirii ei și al meditației pe baza ei în evlavia creștinească antică? Mă mărginesc să fac trimitere la studiile lui Harnack, *Über dem privaten Gebrauch d. Heiligen Schriften* și Gorce, *Lectio divina*, pp. XIII–XIX și 63–80 (cf. *ibid.*, p. 11, n. 5, textele Sfîntului Augustin cu privire la foloasele pe care le aduce *lectio divina*).

[82] *Scrisoarea* 21, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 88–99.

[83] Rămînînd tot în Antichitatea creștină, să ne gîndim la Arnobius sau la Victorinus, care îndată după convertire pun mîna pe condei și dogmatizează pe întrecute!

Sufletul impetuos al lui Augustin a simțit întotdeauna vocația apostolatului; el își va aminti mereu cu amărăciune de zelul prea fecund pe care-l desfășurase odinioară pentru cauza dăunătoare a maniheismului[84] și va dori cu ardoare să repare răul pe care astfel l-a făptuit.

Așa se face că-l vedem, în anii petrecuți la Thagaste (387–391), scriind mai multe lucrări de controversă și de apologetică: *De moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum*, *De Genesi contra Manichaeos*, în parte de asemenea *De libero arbitrio* și în sfîrșit *De vera religione*, pe care o dedică lui Romanianus, unul dintre sufletele pe care le-a derutat, atrăgîndu-le după sine în erorile lui Manes[85].

Iar tonul acestor scrieri nu lasă nici o îndoială în privința spiritului ce-l anima atunci pe Augustin; *De Genesi contra Manichaeos* începe cu o frumoasă declarație care ni-l arată pe autor preocupat deja de mîntuirea sufletelor simple și dornic să fie de folos tuturor[86]. În *De moribus*, proclamă răspicat că preceptul iubirii aproapelui implică datoria de a-i lumina pe frații noștri întru adevăr: căci, dacă iubirea creștinească ne cere să alinăm suferințele bolnavilor, să venim în ajutor celor nevoiași, într-un cuvînt să ne îngrijim de nevoile trupești ale aproapelui, cu cît mai mare trebuie să fie grija ce o purtăm sufletelor lor, strădania de a le oferi adevărul mîntuitor pe care Dumnezeu însuși l-a pus la îndemîna omului prin Sfintele Scripturi[87].

Să ne ferim, în sfîrșit, de a ne mira inutil. Distincția dintre o cultură religioasă rezervată doar clericilor și o cultură profană ce ar fi legitimă pentru laici este o idee cît se poate de modernă, care mi se pare străină epocii patristice.

Pare foarte răspîndită ideea că un cleric trebuie să rămînă străin de cultura profană, demnității sale potrivindu-i-se doar Scrierile Sfinte[88]; înțelesul ei însă este doar acela că în asta constă idealul creștin, iar în secolul al IV-lea, ca și în prezent de altfel, opinia celor mulți cerea preotului să se străduiască să practice idealul pe care-l predica. Aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin că textele sfinte erau rezervate doar clericilor, în timp ce cultura tradițională părea legitimă pentru mireni[89].

Nu observ defel la aceștia din urmă preocuparea de a salvgarda doar pentru ei independența unei categorii de valori temporale; dimpotrivă, cultura

[84] Privitor la propaganda manicheeană a lui Augustin, cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 221–222.

[85] Nu mai vorbesc de cele optzeci și trei de *Chestiuni diverse*, a căror redactare s-a prelungit pînă în 396. În ele, abundă chestiunile de exegeză și de doctrină, dar e greu de datat fiecare dintre ele.

[86] *De Genesi contra Manichaeos* 1, 1 (1), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 173.

[87] *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 26 (48)–28 (56), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1331–1334.

[88] După cum ne amintim, Sfîntul Augustin, în calitate de față bisericească, ține să nu pară că-i cunoaște prea bine pe clasici (*supra*, n. 51 de la p. 285 = n. 98 de la p. 38); el refuză, în calitate de episcop, să se ocupe de retorică (p. 296).

[89] Observați cum Sfîntul Augustin respinge cu indignare această ipoteză: *Predica Dionysios* 17, 8 (Morin, *Sermones post Maurinos*, p. 88).

lor se deschide foarte larg către elementul religios, atitudine ce trădează și ea, neîndoielnic, un efect al decadenței: cultura profană nu mai avea destulă vitalitate, destulă realitate umană pentru a se opune acestei tendințe.

Nimeni nu s-a mirat văzîndu-l pe Augustin, încă mirean, că publică o *De Genesi*. Cîți alți laici înaintea sa nu se ocupaseră de exegeză, de controversă, de teologie! Fără a urca pînă la epoca eroică a apologeților, să-i amintim doar pe Lactanțiu, Firmicus Maternus sau Victorinus[90]. Mai aproape de Augustin, donatistul Tyconius este un reprezentant tipic al acestei pasiuni pentru chestiunile religioase a creștinilor cultivați[91].

Limitîndu-ne la mediul pe care-l frecventa Sfîntul Augustin, e suficient să-i răsfoim corespondența și să ne uităm cine erau personajele cărora le dedica scrierile sale, pentru a ne da seama cît de mare era numărul laicilor (iau cuvîntul în sensul modern, de „creștini ce trăiesc în societate și care n-au făcut în mod special legămîntul de a se consacra religiei"), al laicilor aparținînd celei mai culte societăți, care se interesau de teologie și de exegeză, se adresau episcopului de Hippona spre a fi lămuriți în probleme aparent dintre cele mai tehnice. Un prefect al pretoriului, Dardanus, îi cere explicații despre *hodie mecum eris in paradiso* „astăzi vei fi cu mine în rai" (Luca 23, 43) sau despre misterioasa tresăltare a lui Ioan Botezătorul *in matris utero* „în pîntecele mamei" (Luca 1, 42–44)[92]; un tribun și notar, Dulcitius, îi pune opt întrebări de înaltă teologie, răspunsurile la ele alcătuind un adevărat tratat[93]; iar pentru fratele acestuia, ofițerul de curte (*primicerius*) Laurentius, și la rugămintea sa expresă, Sfîntul Augustin va scrie *Enchiridion*[94].

Îi cunoaștem deja pe *comes rerum privatarum* „comite al treburilor private" Volusianus și pe tribunul Marcellinus; acesta din urmă discută

---

[90] Nu-i am aici în vedere decît pe latini. Aceeași era situația în ținuturile grecești: spre a nu cita decît un exemplu, un om ca Diodoros din Tars se făcuse cunoscut ca teolog cu mult înainte de a fi hirotonisit (cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, vol. II, pp. 274, 601–602).

[91] Tyconius, donatist, dar certat cu căpeteniile partidei sale, mi se pare laic prin spiritul său răzvrătit, prin gustul de independență; nu vreau să spun că un laic n-ar putea fi dreptcredincios, dar la el există întotdeauna o anumită aplecare spre aventură intelectuală, o libertate și, dacă vreți, o ușurătate, pe care clericul (indiferent cărei biserici i-ar aparține) și le va interzice, pentru că laicul nu gîndește și nu vorbește decît în numele său, pe cînd clericul e solidar cu întreaga sa biserică și simte povara unei mult mai mari responsabilități.

[92] *Scrisoarea* 187, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 832–848. Același personaj i-a pus întrebări Sfîntului Ieronim. Cf., în corespondența acestuia, *Scrisoarea* 129 (*CSEL*, vol. LVI, pp. 162 și urm.).

[93] *De octo Dulcitii quaestionibus*, *P.L.*, vol. XL, c. 147–170. Dulcitius e cu siguranță un laic (Sfîntul Augustin i se adresează *dilectissime fili* „prea iubitul meu fiu"); probabil că el e tribunul și secretarul menționat în *Retractări* 2, 59, *P.L.*, vol. XXXII, 654.

[94] *Enchiridion ad Laurentium*, *P.L.*, vol. XL, c. 231–290; cu privire la funcția destul de greu de determinat a personajului, dată fiind divergența dintre manuscrise, vezi nota mauriștilor (*ibid.*, c. 229–230).

despre valoarea Vechiului Testament sub legea cea nouă, despre flagelurile din Egipt, despre liberul arbitru[95], iar Sfîntul Augustin îi dedică nu numai *Cetatea lui Dumnezeu*[96], ci și mai multe dintre tratatele sale antipelagiene, *De peccatorum meritis* și *De spiritu et littera*[97].

Scrisoarea lui Volusianus ne-a introdus într-un cerc de literați creștini: i-am văzut discutînd între ei chestiuni foarte didactice de retorică și gramatică[98]; trec de aici la filozofie și încep curînd după aceea să pună întrebări de pură teologie privitoare la întrupare și la dificultățile pe care aceasta le ridică[99].

Cînd izbucnește controversa pelagiană, găsim cel puțin la fel de mulți laici ca și clerici sau călugări captivați de această problemă și care discută cu Sfîntul Augustin: printre ei, Marius Mercator[100], Prosper din Aquitania[101], Hilarius[102] sau comitele Valerius, un înalt personaj de la curtea din Ravenna căruia Sfîntul Augustin îi dedică *De nuptiis et concupiscentia*[103].

---

[95] *Scrisorile* 136 (a lui Marcellinus), 138, 143, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 514–515, 525–535, 585–590.

[96] *Cetatea lui Dumnezeu* 1, *praef.*, *P.L.*, vol. XLI, c. 13.

[97] *P.L.*, vol. XLIV, c. 109–246. Observațiile lui Marcellinus asupra primeia dintre aceste lucrări sînt cele care l-au determinat pe Augustin s-o compună pe cea de a doua: *De spiritu et littera* 1, 1 (1), c. 201.

[98] *Scrisoarea* 135, 1, *P.L.*, vol.XXXIII, c. 512–513; *supra*, partea întîi, p. 86.

[99] *Id.*, 1, c. 513–514 și răspunsul lui Augustin, *Scrisoarea* 137, c. 515–525.

[100] *Scrisoarea* 193, c. 869–974; acesta era un laic: cf. Schanz, 4, 2, p. 481, nr. 3.

[101] *Scrisoarea* 225 (a lui Prosper), c. 1002–1007.

[102] Trei personaje cu numele Hilarius au corespondat cu Augustin în legătură cu pelagianismul; aici mă gîndesc la Hilarius din Massilia [Marsilia], un laic, autorul *Scrisorii* 226 (*P.L.*, vol. XXXIII, c. 1007–1012) și căruia, în același timp ca lui Prosper, Augustin îi dedică *De praedestinatione* și *De dono perseverantiae* (*P.L.*, vol. XLIV, c. 959–992; vol. XLV, c. 993–1034). El e cu siguranță altul decît episcopul Hilarius (din Narbo [Narbonne]? din Arelas [Arles]?) căruia Augustin îi scrie *Scrisoarea* 178 (*P.L.*, vol. XXXIII, c. 772–774), dar poate că e îngăduit să-l identificăm cu celălalt Hilarius, tot un laic, care-i scrie din Syracusa lui Augustin *Scrisoarea* 156 (*ibid.*, c. 673–674; cf. răspunsul lui Augustin, *Scrisoarea* 157, c. 674–693).

[103] *P.L.*, vol. XLIV, c. 413–414; *Scrisoarea* 200, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 925–926. N-am ținut seama aici decît de chestiuni cu caracter speculativ, lăsînd deoparte numeroasele consultații pe care numeroși laici i le-au cerut Sfîntului Augustin în probleme de teologie practică, în cazuri de conștiință etc. ...

Formarea intelectualului creștin

I. Influența culturii antice îi impune Sfîntului Augustin ideea unei culturi pregătitoare. — II. Și programul acesteia: folosirea culturii profane este o idee deja veche în patristică. — III. Originalitatea și lacunele poziției lui Augustin. — IV. Programul studiilor. — V. El depinde strict de tehnica didactică din epocă.

I

Această cultură creștină se prezintă la Sfîntul Augustin ca fiind dedusă în chip necesar din date strict religioase. Creștinismul presupune o credință, convingeri, o dogmă; un anumit număr de idei fundamentale privitoare la Dumnezeu și la esența sa, la om, natura și menirea sa, la lume, la modul cum a fost creată și la viitorul ei... Această dogmă trebuie transmisă, expusă credincioșilor și, într-o anumită măsură, explicată. Pe de altă parte, dogma creștină se întemeiază pe o revelație reprezentată în esență de anumite texte inspirate, de o carte, Biblia. Este o trăsătură izbitoare, pe care islamul, la începuturile sale, a înregistrat-o: pentru Coran, creștinii (iar împreună cu ei și evreii) sînt, prin opoziție cu barbarii idolatri, „oamenii Cărții", *ahl al-Kitab*[1]. Se poate spune deci pe drept cuvînt despre creștinism că prin chiar esența sa implică un anumit element intelectual[2], cere o anumită cultură.

Această cerință nu este însă de-ajuns pentru a defini imaginea precisă pe care o va căpăta cultura creștină pentru un om care trăiește într-o epocă dată, într-un mediu intelectual anume. Ea determină în mod foarte vag un domeniu cu limite elastice. Acestea pot să se contracte, iar la minimum cultura creștină se reduce la putința de a citi, la cunoașterea și înțelegerea sensului nemijlocit al articolelor unei profesiuni de credință. Sau pot, dimpotrivă, să se lărgească și să-și anexeze, grație unei interpretări generoase, cele mai vaste cuceriri ale spiritului uman în toate domeniile gîndirii, științei și artei.

---

[1] *Coranul* 2, 103 (cf. 99, 107). M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus Christ*[2], Paris, 1931, p. 279[2].

[2] După Gilson, *Esprit de la philosophie médiévale*, vol. I, pp. 21–44, m-am străduit și eu să scot în evidență acest aspect în studiul Μουσικὸς ἀνήρ, pp. 269 și urm.

Istoria atestă amplitudinea acestor variații; rămînînd doar între hotarele Franței de astăzi, să ne gîndim la distanța care desparte „cultura creștină“ a unui cărturar merovingian[3] de cea a unui student din secolul al XIII-lea format la Universitatea din Paris pe vremea lui Roger Bacon, a Sfîntului Bonaventura, a Sfîntului Toma[4]...

Conținutul real al culturii creștine depinde în fapt de gradul de dezvoltare intelectuală, de mediul de civilizație; tocmai pe această cale se reintroduc întotdeauna în interiorul acestei culturi valorile temporale, pe care un efort de intransigență poate încerca să le alunge. Sfîntul Augustin ne va furniza dovada: încercînd să precizăm ideea pe care și-o făcea despre cultura creștină, vom observa imediat influența acestei culturi antice pe care el o repudiază, dar în sînul căreia i s-a format gîndirea. Iată pentru început un prim aspect al acestei influențe: datorită faptului că a cunoscut formația bogată și complexă pe care tradiția antică o impunea literaților săi, Sfîntul Augustin a socotit indispensabil să dea intelectualului creștin o anumită cultură pregătitoare.

A socotit atît de indispensabilă această pregătire, încît a găsit de cuviință să-i consacre un tratat special, *De doctrina christiana*, operă pe care o prezintă drept un manual tehnic[5] și în care esențialul (circa patru cincimi) este consacrat expunerii unui program de studii preliminare și analizei unei metode de lucru.

Această atitudine poate să pară legitimă și cu totul firească; trebuie să observăm însă că ea nu se impune cu necesitate. Observație cît se poate de adevărată: Sfîntul Augustin a socotit util să consacre cea mai mare parte a unei prefețe polemice justificării cu anticipație a întreprinderii sale, răspunzînd oponenților care apreciau o atare cultură ca inutilă pentru creștin[6].

---

[3] Să reținem data conciliului de la Vasio [Vaison], 529. Primul lui canon (Maassen, p. 56) îi obligă pe preoții fiecărei parohii să instruiască un anumit număr de tineri; programul e foarte limitat, iar scopul cu totul practic: în cadrul barbariei generale, trebuie asigurată instruirea unui cler care să aibă un minimum de pregătire intelectuală necesară transmiterii și practicării creștinismului. Sîntem aici aproape de nivelul cel mai de jos...

[4] Ar trebui de asemenea reamintite înțelesurile foarte diferite pe care diversele medii benedictine le dădeau acelei *lectio divina* „lecția de religie“ prescrise de Regulă. Ca și *doctrina christiana* augustiniană (cu care I. Herwegen o pune pe drept cuvînt în legătură: *Saint Benoît*, pp. 150–156; cf. n. 23, p. 241, discuția despre bibliografia anterioară), ea e susceptibilă de interpretări variate: Rancé și Mabillon o concepeau în moduri diferite!

[5] Încă de la primul rînd al *Prologului* (1), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 15: *sunt* praecepta *quaedam tractandarum scripturarum quae studiosis earum video non incommode posse tradi; ut non solum legendo alios qui divinarum Litterarum operta aperuerunt, sed et aliis ipsi aperiendo proficiant*... „pentru însușirea Scripturilor, există unele *precepte*, despre care cred că pot fi transmise învățăceilor într-un mod potrivit, așa încît ei să poată beneficia nu numai citind ce au scris alții, care au dezvăluit cele ascunse în divinele cărți, dar și să fie de folos altora prin propriile lor explicații“...

[6] *De doctrina christiana*, *Prologus* (4–9), c. 17–20.

În esență, le răspunde: „Apreciați ca fiind de-ajuns inspirația divină care, ziceți voi, vă ajută să pătrundeți Scripturile? Recunoașteți totuși că pînă și vouă v-a trebuit o anume pregătire, căci ați învățat cel puțin să citiți! Doar dacă nu cumva vreți să faceți o regulă din izbînda Sfîntului Anton, care a învățat *ad orecchio* pe dinafară toată Biblia, sau din aceea, și mai miraculoasă (și de altminteri destul de îndoielnică), a unui sclav barbar căruia Domnul i-a dezvăluit direct conținutul Scripturii! Să admitem că a fost așa; rămîne totuși faptul că această cunoaștere se exprimă prin intermediul unei limbi omenești, a cărei studiere are în chip necesar un aspect tehnic."

Punct decisiv, deoarece prin aceasta Sfîntul Augustin deschide porțile unui element esențialmente variabil și relativ. După ce s-a admis utilitatea unei pregătiri, rămîne să se determine în ce va consta ea; și e cît se poate de evident că fiecare va răspunde la această întrebare în funcție de cum își reprezintă resursele inteligenței, natura și procedeele muncii intelectuale.

II

Și în această privință, regăsim la Sfîntul Augustin influența culturii clasice. El va împrumuta din tradiția antică nu doar ideea unei culturi pregătitoare, ci și conținutul acesteia.

Nu mai e vorba de un împrumut inconștient; Sfîntul Augustin se pronunță în deplină cunoștință de cauză. E vorba, de altfel, de o chestiune pe care gîndirea creștină o degajase de multă vreme și o dezbătuse îndelung.

Foarte de timpuriu, problema se pusese în chipul cel mai net: creștinismul ajunsese să fie conștient de opoziția sa radicală față de civilizația greco-latină în sînul căreia se dezvolta. Dar, dacă era evident că aceasta trebuia condamnată în ansamblul ei, condamnarea trebuia oare să aibă ca obiect și fiecare element al ei, luat în parte? Și îndeosebi din punct de vedere al culturii, trebuia oare renunțat la tehnicile ei didactice, literare, științifice, filozofice, trebuia oare să se uite tot ce cuprindeau cărțile ei, tot ce predaseră dascălii ei și reluat totul de la zero, doar cu Biblia în mînă? Oare nu puteau fi împrumutate din această civilizație un anumit număr de elemente, de materiale utile?

Problemă distinctă, după cum se vede, de cea pe care o examinam mai înainte, căci una e[7] să constați incompatibilitatea dintre creștinism și cultura antică privită ca un tot, și alta să te întrebi dacă, admițînd această incompatibilitate, intelectualul creștin nu va găsi totuși, în această tradiție antică, ceva bun pe care să-l poată absorbi cu folos în propria-i cultură.

Probleme logic distincte, dar atît de intim legate între ele, încît în istorie se întîlnesc îndeobște unite și amestecate. Din pricină că nu le-au separat,

[7] Această analiză (mai e oare nevoie s-o spun?) se sprijină pe distincția modernă dintre cultură în sens larg (schemă de viață intelectuală) și cultură pregătitoare (program de studii necesare formării intelectului).

mulți creștini intransigenți sau scrupuloși, interzicînd credincioșilor, ca primejdios și nelegiuit, tipul de viață al literatului antic, s-au crezut obligați să le refuze în același timp orice formație intelectuală[8].

Nu le putem reproșa această confuzie, căci în practică era destul de anevoios să preia din tradiția antică elemente tehnice fără a se lăsa cuceriți de spiritul ce o anima[9]. Iar dacă Sfîntul Augustin a știut, cu o stăpînire suverană, să distingă cele două planuri, să unească, după cum vom vedea, cea mai riguroasă severitate cu cea mai generoasă facultate de a asimila, aceasta se datorează faptului că geniul său a beneficiat de circumstanțe extrem de favorabile. Din atîtea dezbateri, din atîtea discuții pasionate consacrate acestei probleme[10], o soluție a ajuns încetul cu încetul să întrunească sufragiile cele mai autorizate. De bună seamă că nu s-a realizat o unanimitate[11]: unii s-au menținut rigoriști, și l-am văzut pe Sfîntul Augustin polemizînd cu ei; multe spirite însă, și cele mai valoroase, s-au întîlnit în ideea că, viciată în ansamblu, cultura tradițională era totuși bogată în elemente bune și că sufletul credincios, cu condiția să se înarmeze cu prudență și cu un simț religios luminat, putea să separe grîul de neghină...

---

[8] Este, cu siguranță, sentimentul care-i însuflețea pe adversari, cărora, după cum am văzut, li se opunea Sfîntul Augustin: acești oameni, care în studiul Scripturilor nu vor să conteze decît pe inspirația divină, nu sînt atît niște iluminați mistici, cît niște creștini timorați, care se tem de reintroducerea pe o cale ocolită a culturii antice printre creștini și de ravagiile pe care ea ar continua să le producă aici.

[9] Istoricii moderni însă ar avea interesul să nu perpetueze această confuzie; ei se miră adesea (cf. *supra*, n. 52 de la p. 285) cînd văd că Sfîntul Augustin și, în general, Părinții Bisericii, pe de o parte condamnă în bloc cultura antică, iar, pe de alta, folosesc și chiar recomandă tehnicile ei (retorica etc. ...). Eu nu văd aici o contradicție: e de-ajuns să nu amestecăm cele două probleme. Cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 423–424.

[10] Istoria lor a fost scrisă în numeroase rînduri, încît aici mă mulțumesc cu un scurt rezumat, trimițînd pentru mai multe precizări la predecesorii mei, îndeosebi la Boissier, *Fin du Paganisme*, vol. I, pp. 233–255; Guignebert, *Tertullien*, pp. 477–480; Roger, *D'Ausone à Alcuin*, pp. 131–143; Eggersdorfer, *Augustin als Pädagoge*, pp. 107 și urm.; Leclercq, *École*, c. 1758–1762; Schanz, 4, 2, p. 316; de Labriolle, *Histoire*, pp. 15–39 (scurtă, dar edificatoare expunere de ansamblu); Rand, *Founders of the Middle Ages*, c. 1–2; Combès, *Saint Augustin et la culture*, pp. 87–111; Comeau, *Rhétorique*, pp. VII–XIV; Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance du XIIe siècle*, pp. 182–185; Bardy, *L'église et l'enseignement dans les trois premiers siècles*; *id.*, *au IVe siècle*; Boulenger, *Introducere* la ediția sa din Sfîntul Vasile, *Aux jeunes gens*, pp. 16–23.

[11] Ea nu se va realiza niciodată. Se vor găsi mereu spirite excesiv de scrupuloase care să condamne folosirea în cultura și educația creștine a unor elemente de sorginte păgînă. Mai trebuie oare amintit încă o dată că în Franța la mijlocul secolului al XIX-lea, s-a resuscitat această veche dispută, încercîndu-se din nou să se proscrie studierea clasicilor păgîni în învățămîntul secundar? (Privitor la celebra campanie a abatelui Gaume, cf. indicațiile bibliografice din de Labriolle, *Littérature*, p. 17, n. 5; de adăugat: Abatele Landroit, *Recherches historiques sur les écoles littéraires du christianisme* [1851], *Le véritable esprit de l'Église en présence des nouveaux systèmes dans l'enseignement des lettres* [1854].) Disputa s-a reaprins pe neașteptate sub ochii noștri: cf. campania declanșată printr-o serie de articole de către R. Pernoud în *Le courrier du témoignage chrétien*, în 1948.

Soluție rezonabilă și deopotrivă inevitabilă: constatăm în fapt că toți gînditorii creștini care au avut suficientă anvergură pentru a cîntări fără greș implicațiile acestei probleme au căzut de acord asupra principiului de urmat: respingerea elementelor incompatibile cu viața religioasă, alegerea și reținerea celor ce pot fi folosite într-un fel sau altul de către o inteligență aflată în slujba credinței.

Aceasta era, începînd din a doua jumătate a secolului al II-lea, soluția pe care o propunea fățiș școala creștină din Alexandria prin Clement și Origene; Tertullian, în ciuda intransigenței sale de principiu, era prea inteligent pentru ca în cele din urmă să nu ajungă și el la ea. Cu cît înaintăm în timp, cu atît devin mai numeroase și mai autorizate vocile care o recomandă: dacă luăm în considerare grupul compact al contemporanilor lui Augustin și pe gînditorii puțin mai vîrstnici decît el, ce reprezintă în Orient opoziția înverșunată a unui Epiphanes în fața învățăturii teoretice și practice a lui Grigore din Nazianz, Vasile, Ioan Chrysostomos? Iar în Occident, cine dintre rigoriști s-ar fi încumetat să conteste autoritatea unei soluții ce putea invoca în favoarea ei exemplul practic al lui Ambrozie, învățătura explicită a lui Ieronim?

Trecerea timpului n-a favorizat numai răspîndirea ei printre intelectualii creștini; munca răbdătoare a generațiilor a contribuit mult la a o face practică și a o concretiza. Încetul cu încetul, nu fără incidente, accidente, îndreptări, regrete, oamenii au învățat să analizeze conținutul culturii antice, să-i disocieze elementele, să rupă firele ce le legau de păgînism, să le purifice, să le reia și să le folosească[12].

Cînd se ivește Augustin și se apucă să scrie *De doctrina christiana*, nu-i rămîne decît să culeagă, să pună în ordine roadele acestei lungi strădanii. La rîndul său, el evidențiază tot ceea ce cunoașterea științelor și a tehnicilor didactice ale culturii profane poate însemna ca ajutor eficace pentru intelectualul creștin dornic să-și consacre eforturile studierii Bibliei[13].

Sfîntul Augustin invocă în sprijinul acestei doctrine anumite texte din Scriptură care, de la Origene la Sfîntul Ieronim, au fost interpretate în mod tradițional în folosul său: întocmai cum izraeliții, fugind din Egipt și repudiind idolatria acestuia, iau cu ei, la porunca expresă a lui Dumnezeu, vase de aur și de argint, podoabe și veșminte pe care le împrumutaseră de la vecinii lor păgîni[14], creștinul care fuge de societatea păgînilor se va lepăda

---

[12] Afirmație cam optimistă. Cultura antică, în general, rămînea redutabilă; ceea ce au învățat creștinii să utilizeze erau cultura pregătitoare, educația clasică (*Histoire de l'éducation*, p. 457 și nota 15).

[13] *De doctrina christiana* 2, 11 (16) și urm., *P.L.*, vol. XXXIV, c. 42 și urm.: vom reveni curînd asupra acestor pagini capitale.

[14] Exodul 3, 22 și 12, 35–36. Aceeași interpretare a acestui episod biblic fusese deja dată de Origene (*Scrisoare către Grigore, P.G.*, vol. II, c. 87–89, text reținut de Grigore din Nazianz și Vasile în *Filocalia* lor, cap. 13), iar, mai apoi, de Grigore al Nyssei (*Vita*

de folosința nelegiuită pe care ei o dau culturii, dar va lua de la ei toate tehnicile, științele, cunoștințele prețioase pe care le posedă și pe care le întrebuințează greșit; le va reda singura întrebuințare bună la care pot sluji — propovăduirea Evangheliei.

Nu ne-a dat oare însuși Moise exemplul întru aceasta, Moise cel despre care Scriptura spune că „a învățat toată înțelepciunea egiptenilor“[15]? Aici, Sfîntul Augustin este pe deplin conștient că nu vorbește doar în numele său, ci ca reprezentant al tradiției întregii Biserici:

Dar nu fac oare așa atîția dintre cei mai buni frați de-ai noștri? Nu-i vedeți cum ies din Egipt încărcați de aur și de argint și de veșminte prețioase? E Ciprian, *doctor suavissimus et martyr beatissimus*! „preaplăcut doctor și preafericit martir“ E Lactanțiu! Sînt Victorinus, Optatus (din Milevum), Hilarius (din Pictavi), nemaivorbind de cei în viață! Și mai sînt atîția alții printre greci...[16]

III

El nu face însă decît să repete lucruri spuse de alții înaintea lui. Problema întrebuințării de către cultura creștină a unor materiale transmise de tradiția profană face, la Augustin, un pas înainte; soluția nu e doar enunțată în ce privește principiul ei general, ci este dusă mai departe decît s-a făcut vreodată în privința detaliilor realizării ei practice.

În fond, de la Origene la Sfîntul Vasile, de la Tertullian la Sfîntul Ieronim, toți predecesorii lui Augustin proclamă necesitatea unui raport între studiile pregătitoare, nutrite din toată tradiția școlilor păgîne, și activitatea propriu-zis creștină a inteligenței o dată formate. Raportul acesta nu e însă de așa natură încît cel de-al doilea termen al lui să influențeze profund structura celui dintîi: nu se prevăd o educație specific creștină, un învățămînt, un plan de studii inspirat deja din creștinism, orientat dinainte către cultura creștină pe care trebuia s-o pregătească[17]. Puși în fața culturii școlare pe care

---

Moysi, *P.G.*, vol. XLIV, c. 360 A–C). Sfîntul Augustin a reluat-o în *Confesiuni* 7, 9 (15), p. 161 Lab., aplicîndu-și-o personal în legătură cu relațiile sale cu neoplatonismul. Exegeza literală a aceluiași text (Grigore al Nyssei, *loc. cit.*, Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 53, *P.L.*, vol. XL, c. 34 și urm.) arată cum conștiința creștină era șocată de caracterul imoral al acestei narațiuni: dificultate ce a putut contribui la sporirea popularității interpretării alegorice.

[15] Faptele Apostolilor 7, 22. Același exemplu fusese deja invocat de Sfîntul Vasile (*Către tineri* 3, p. 44 în ed. Boulenger), Amphilochus din Iconium (*Iambi către Seleucos*, c. 235–244, *P.G.*, vol. XXXVII, c. 1592–1593), Sfîntul Ieronim (*Scrisoarea* 70, 2, 1, *CSEL*, vol. LIV, p. 701.

[16] *De doctrina christiana* 2, 40 (60–61), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 63.

[17] Cele ce urmează se opun tezei formulate de Bardy în articolele sale privind Biserica și învățămîntul în secolul al IV-lea (*L'église et l'enseignement au quatrième siècle*): după părerea sa, edictul lui Iulian ar fi determinat Biserica să reflecteze la necesitatea unui învățămînt creștin; Vasile, Chrysostomos și Ieronim, împreună cu Augustin

se sprijinea, de pe vremea lui Platon și Isocrate, armătura inteligenței antice, primii învățați creștini n-au îndrăznit să se atingă de această tradiție spre a o modifica, îndrepta, orienta în funcție de nevoile noii religii. Ei se simt dezarmați în fața acestui organism venerabil și puternic și nu văd pentru creștin decît o singură ieșire posibilă: să se supună învățămîntului obișnuit din școala profană, avînd însă grijă ca pe parcurs, prin evlavie și prin viață întru har, să se imunizeze față de primejdiile ce se ascund în el; iar apoi, la terminarea ciclului, după ce devine un bărbat cult, să aleagă dintre cunoștințele dobîndite, să rețină și să folosească ceea ce-i poate servi la înțelegerea Scripturii, la propășirea sufletului către desăvîrșire.

Să recitim de pildă celebrul opuscul al Sfîntului Vasile *Către tineri despre modul cum pot să tragă foloase din literatura greacă*. S-a exprimat deseori mirarea că problema enunțată în titlu nu e tratată în lucrare „în toată întinderea și cu toată seriozitatea cuvenite“[18], „cu amploarea și precizia ce ar fi fost de dorit“[19]. Dar poate că se caută în acest opuscul altceva decît a vrut și a putut autorul să pună în el.

La drept vorbind, Sfîntul Vasile nu pune aici problema educației creștine. El admite ca pe un lucru de la sine înțeles că tinerii cărora li se adresează trebuie să parcurgă ciclul normal al studiilor clasice[20]. Creștinismul nu modificase încă programul acestora[21]; la Sfîntul Vasile, cele două sfere sînt încă separate: el nu are în vedere o educație specific creștină, ci doar o întrebuințare creștină a educației tradiționale.

Aceasta e o atitudine comună întregii Biserici antice: ea se traduce în practică printr-o lacună aparte, căreia poate că nu i s-a acordat întotdeauna suficientă atenție[22]: absența oricărei școli creștine, a oricărui sistem de educație inspirat de creștinism și destinat copiilor credincioși.

și înaintea lui, ar fi „pus Biserica în fața răspunderilor ei“. Dar analizele pe care autorul le aduce în sprijinul tezei sale sînt prea exacte și prea precise pentru a nu se întoarce împotriva ei. Concluzia sa este, de altfel, mult mai puțin categorică și mai nuanțată decît expunerea sa inițială. Cf. *Histoire de l'éducation*, p. 426 și nota 14.

[18] Puech, *Littérature grecque chrétienne*, vol. III, p. 277; cf. p. 278: „această scriere care ne dezamăgește întrucîtva...“

[19] De Labriolle, *Littérature*, p. 35.

[20] *Către tineri* 1, pp. 41–42 în ed. Boulenger.

[21] Întregul opuscul, fără îndoială, nu tratează decît despre alegerea ce ar trebui făcută, în numele principiilor creștine, din masa autorilor profani. Să ne gîndim însă: dat fiind că Sfîntul Vasile se adresează în primul rînd *tinerilor*, înseamnă că aceasta e „alegerea“ ce trebuie făcută de ei ulterior; ea se referă la ceea ce ei vor trebui să rețină, să asimileze din ansamblul lecturilor lor. Dacă Sfîntul Vasile ar fi avut în vedere o educație literară creștină bazată pe o antologie sever cenzurată, el nu s-ar fi adresat învățăceilor, ci doar dascălilor lor. Această interpretare a fost reluată și solid justificată de S. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris, 1941, pp. 217–232.

[22] Cf. însă remarcile pertinente ale lui Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, vol. I, p. 45, și mai ales articolele lui Bardy, *L'Église et l'enseignement*; mai recent, de Labriolle, ap. Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, vol. III, p. 405.

Dascăli creștini au existat destul de timpuriu și, curînd, în număr mare[23]; era vorba însă de gramaticieni și retori de tip tradițional, care n-au creat un învățămînt nou. Istoria a înregistrat o singură încercare în acest sens: cea pe care Socrate [Scolasticul] și Sozomenes [Hermias] o atribuie celor doi Apollinaris [cel Bătrîn și cel Tînăr] din Laodiceea care, îndată după celebrul edict al lui Iulian Apostatul ce interzicea creștinilor însușirea literaturii grecești[24], s-au grăbit să compună un manual de gramatică „de tip creștin" și texte de comentat inspirate de Biblie, adaptînd Pentateuhul în hexametri epici, cărțile istorice din Vechiul Testament în versuri tragice, Evanghelia și Faptele Apostolilor în dialoguri de stil platonician[25].

Încercare, după cum se vede, cu caracter excepțional, datorată unei necesități exterioare, de moment, și care a rămas fără continuatori, deoarece în fond nimeni nu simțea utilitatea unui învățămînt specific creștin: ceea ce se vede limpede din reacția violentă a publicului împotriva edictului lui Iulian, considerat a fi o măsură vexatorie, umilitoare[26]: să refuzi creștinilor cultura clasică însemna să-i expui barbariei!

Mult timp, latinii gîndiseră la fel. S-a remarcat adesea poziția aparent paradoxală a lui Tertullian: el condamnă cu atîta severitate cultura școlară din vremea sa, încît le interzice creștinilor practica învățămîntului; dar, pe de altă parte, permite copiilor să frecventeze școala păgînă[27]. Aceasta era în ochii săi o necesitate, dat fiind că nu voia să-i lase pe creștini fără cultură.

Atitudine, după cum se vede, destul de ilogică, în orice caz greu de susținut. Ea este ușor de înțeles în epoca în care scrie Tertullian, cînd creștinii nu formau încă decît o restrînsă comunitate închistată în corpul imperiului păgîn; constatăm însă cu surprindere că ea dăinuie și mult după aceea, cînd creștinismul, devenit religie de stat, este de acum în situația de a impregna cu spiritul său toate instituțiile. Sfîntul Ieronim, de pildă, va fi încă de părere că, cel puțin

---

[23] Numeroase inscripții creștine menționează nume de dascăli: de pildă, Diehl, *ILCV*, 717–723; 1519; 3393. În a doua jumătate a secolului al treilea, întîlnim un preot creștin, Malchion, în fruntea unei școli „eline" la Antiohia: Eusebiu, *H.E.* 7, 29 (privitor la sensul acestui text destul de obscur, cf. Batiffol, *Études de liturgie*..., p. 93). Nu toți retorii convertiți la creștinism renunță, precum Augustin, la profesia lor; dovadă Lactanțiu. Edictul lui Iulian găsește creștini ocupînd catedre dintre cele mai prestigioase — Prohaeresios la Atena, Victorinus la Roma. Pentru mai multe amănunte despre toate acestea, cf. Bardy, *Revue des sciences religieuses*, 1932, pp. 15–21; 1934, pp. 526–535.

[24] Iulian, *Scrisoarea* 42, *Epistulae, leges*..., ed. Bidez–Cumont, nr. 61 c, pp. 70–73; *Scrisori*, ed. Bidez, pp. 44–47; Boissier, *Fin du Paganisme*, vol. I, pp. 151–155; Bidez, *Vie de Julien*, pp. 263–264.

[25] Socrate, *H.E.* 3, 16; Sozomenes, *H.E.* 5, 18; cf. Puech, *Littérature grecque chrétienne*, vol. III, p. 635.

[26] Cf. textele adunate de Bidez–Cumont, *Epistulae, leges*..., pp. 74–75; Bidez, *Lettres*, p. 47 și comentate de Bardy, *Revue des sciences religieuses*, 1934, p. 543–546.

[27] Textul esențial este *De idololatria* 10, *CSEL*, vol. XX, pp. 39–41. Cf. Boissier, *Fin du Paganisme*, vol. I, pp. 234–235; Guignebert, *Tertullien*, pp. 471–477.

în cazul general, cultura profană cu tot ce e neliniștitor în implicațiile ei, este un rău inevitabil: *in pueris necessitatis est* „pentru copii, este ceva necesar"[28].

O dată cu *De doctrina christiana* însă, chestiunea mi se pare că face un pas decisiv înainte.

Vedem expus pentru prima dată un program de studii superioare menite să asigure o formare completă a minții și concepute doar în funcție de scopul religios pe care creștinismul îl fixează vieții intelectuale. Pînă aici, inteligența creștină rămînea într-un fel grefată pe organismul robust al civilizației antice și participa la viața acesteia; de acum încolo, se desprinde de ea și urmează să constituie un organism autonom.

Cartea a doua din *De doctrina christiana* pune problema în toată generalitatea ei: nu mai este vorba doar de a ști dacă trebuie sau nu să i se dea creștinului o educație liberală, ce trebuie să rețină din ea și ce să uite. Sfîntul Augustin întocmește un cuprinzător inventar al tuturor aspectelor culturii antice, le clasifică, le judecă din punct de vedere creștin și, din această operație preliminară, degajă un program de formare în care nu intră decît ceea ce va fi de folos sufletului creștin, care caută ca prin studiul Scripturii să stăpînească mai bine comoara credinței sale[29]. El schițează astfel profilul ideal al intelectualului cu adevărat și în profunzime creștin, a cărui cultură, deși se hrănește din elemente împrumutate de la școala păgînă, se va alcătui însă pe un plan

[28] Sfîntul Ieronim, *Scrisoarea* 21, 13, 9 *CSEL*, vol. LIV, pp. 123–124: *at nunc enim sacerdotes Dei, omissis evangeliis et prophetis videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum versuum verba cantare, tenere Vergilium et* id quod in pueris necessitatis est, *crimen in se facere voluntatis* „însă vedem acum că preoți aflați în slujba lui Dumnezeu, lăsînd deoparte evangheliile și profeții, citesc comedii, intonează cuvinte de dragoste din versuri bucolice, îl cunosc pe Vergiliu și, *ceea ce pentru copii este un rău necesar*, la ei devine un rău voluntar". Repet, acesta e cazul general. În cîte un caz particular, Sfîntul Ieronim va schița un program de educație primară de inspirație strict creștină: păstrînd metodele pedagogice ale școlii antice, el le aplică la studiul Bibliei, care va fi (împreună cu cîteva cărți bisericești) singurul text pus în mîinile copilului (*Scrisoarea* 107, *CSEL*, vol. LV, pp. 290 și urm. Cf. valorosul studiu al lui Gorce, *Lectio divina*, pp. 221–234). Dar aici nu e vorba decît de un caz cu totul excepțional: acest program e destinat micuței Paula, născută în mediul foarte spiritualizat și foarte ascetic al aristocrației romane, al cărei îndrumător era Sfîntul Ieronim (cf. de Labriolle, *Littérature*, pp. 463–468). Nu trebuie deci să vedem în el un program de educație creștină avînd o valoare generală. Sfîntul Ieronim însuși își dădea seama ce greutăți stăteau în calea înfăptuirii lui (cf. *Scrisoarea* 107, 13, p. 303: acest program nu poate fi aplicat dacă micuța Paula rămîne printre laici, de aceea trebuie trimisă cît mai curînd la mînăstirea din Bethleem). O altă scrisoare pedagogică scrisă mult mai tîrziu (*Scrisoarea* 128, *CSEL*, vol. LVI, pp. 156 și urm.) pare să indice că, după ce experiența a fost făcută, Sfîntul Ieronim și-a mai pierdut din iluzii (Gorce, p. 232). Ea n-a fost însă încercată pe o bază largă, deoarece, dacă e să dăm crezare gurii rele a lui Rufinus, programul urmat de Ieronim pentru educarea tinerilor *băieți* ce-i erau încredințați la Bethleem nu era altul decît cel al școlii tradiționale: gramatică, Vergiliu, comicii, liricii, istoricii; Rufinus, *Apologia* 2, 8, *P.L.*, vol. XXI, c. 592; cf. Cavallera, *Saint Jérôme*, vol. I, p. 202, n. 1. Pentru studierea paralelă a școlilor monastice din Orient, *Histoire de l'éducation*, pp. 435–438.

[29] *De doctrina christiana* 2, 19 (29) și urm., *P.L.*, vol. XXXIV, c. 50 și urm.

diferit. Prin aceasta, rupînd cu tradiția antică, Sfîntul Augustin se întoarce cu fața spre viitor și pune temeliile a ceea ce avea să fie cultura medievală[30].

Trebuie totuși să marchez numaidecît limitele la care se oprește intenția nemijlocită a învățămîntului lui Augustin: întîi de toate, el nu se ocupă decît de studiile religioase superioare, lăsînd cu totul deoparte problema educației elementare; în termeni contemporani, programul său acoperă învățămîntul „secundar" și „superior", în timp ce problema școlii „primare" nu este abordată. Împrejurările nu l-au silit niciodată, ca pe Sfîntul Ieronim[31], să se ocupe de educația copilului și, legat de aceasta, să schițeze un plan al învățămîntului elementar de inspirație creștină[32]. Pe vremea sa, nu există încă în jurul său o școală creștină[33], și nici nu pare să se simtă intens nevoia de a o crea. El n-a făcut nimic ca să umple această lacună.

În fapt, după cum am amintit deja, școala tradițională va dăinui atîta timp cît va mai rămîne ceva din viața antică[34]. Școala creștină se va naște tîrziu, sub presiunea nevoilor practice din două medii complementare, mai întîi în școlile monastice, pentru educația copiilor (*pueri*) conform regulii benedictine, apoi în jurul clerului secular, cînd dispariția școlilor profane va fi făcut anevoioasă dobîndirea acelui minimum de cultură fără de care este de neconceput exercitarea misiunii preoțești, sub formă de școli presbiteriale și episcopale[35].

---

[30] Cu privire la însemnătatea lucrării *De doctrina christiana* și la influența sa în Evul Mediu, cf. de Ghellinck, *Mouvement théologique au XIIe siècle*, pp. 67–68; Gilson, *Introduction*, p. 152, n. 1; Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance du XIIe siècle*, pp. 213–214, 217–218.

[31] Cf. *supra*, n. 27 de la p. 324.

[32] Ar putea fi cel mult luat în considerare un text din *Confesiuni* 1, 17 (27), r. 15 și urm., pp. 23–34 Lab.: blestemînd zădărnicia exercițiilor școlare în care i s-a irosit copilăria, Sfîntul Augustin regretă că nu i s-au modelat mintea și limba cu laude aduse Domnului în Scripturi, *laudes tuae per Scripturas sacras* „laude aduse Ție în Sfintele Scripturi". Din această dorință a sa, se poate deduce un program de educație analog celui pe care l-a trasat Sfîntul Ieronim pentru micuța Paula; dar e vorba doar de o dorință, ba chiar mai puțin, de un regret exprimat în treacăt...

[33] Avem pentru aceasta o mărturie explicită în predica *De disciplina christiana* 11 (12), *P.L.*, vol. XL, c. 675–676: școala pe care o frecventează copiii creștini rămîne cu totul profană în metodele și orientarea ei: *non enim parentes nostri, quando nos in scholam mittebant, hoc nobis dicebant: discite litteras ut habetis unde legere possitis codices dominicos. Nec ipsi christiani filiis suis hoc dicunt. Sed quid? Discite litteras! Quare? Ut sis homo... hoc est, ut sis eminens inter homines* „căci părinții noștri, cînd ne trimiteau la școală, nu ne spuneau așa: învățați să citiți, ca să puteți parcurge textele sacre. Nici chiar creștinii nu spun asta fiilor lor. Dar cum? Învățați să citiți! Pentru ce? Ca să fii om... adică să fii cineva printre oameni".

[34] Cf. partea întîi, p. 20.

[35] Istoria acestor origini a fost foarte bine studiată pentru Gallia de către Haarhoff, *Schools of Gaul*, pp. 175–261, și Roger, *D'Ausone à Alcuin*, pp. 144–169 (mai scurt, dar mai critic: arată bine în ce limite modeste se menținea învățămîntul propriu-zis intelectual al primelor școli mînăstirești, din Mauri Monasterium [Mauermünster], Lerinae etc. ... sau episcopale). Cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 416 și urm.

În al doilea rînd, Sfîntul Augustin neglijează total orice aspect instituțional al problemei culturii. El propune un plan de instruire, un program de studii; nu se preocupă să organizeze realizarea practică a acestui ideal. În fapt, pînă la el Occidentul nu a cunoscut o organizare regulată a învățămîntului superior religios. Dacă Orientului i-a lipsit, la fel ca și Occidentului, o școală creștină (primară sau secundară), el a avut în schimb, cel puțin în anumite medii privilegiate, ceva ce ar putea fi asemuit stabilimentelor de învățămînt „superior" consacrate științei sacre: menționez doar acel διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων „instituție de învățămînt religios" din Alexandria, ilustrat de Clement și Origene, dar a cărui activitate se întinde pe o perioadă mult mai lungă[36], iar, pentru secolele al IV-lea–al VI-lea, curioasa „școală a perșilor", care, instalată întîi la Edessa pe vremea Sfîntului Efrem, a servit mult timp la menținerea contactului cu creștinătatea din imperiul sassanid și cu cea din ținuturile mediteraneene, iar mai tîrziu, transferată la Nisibis, a cunoscut aici o lungă perioadă de celebritate[37].

Nu sînt semne că Sfîntul Augustin s-ar fi neliniștit din pricina acestei lacune și că ar fi făcut ceva ca s-o umple: în 551, la peste un secol de la publicarea lucrării sale *De doctrina christiana*, în Africa lucrurile se prezintă la fel ca pe vremea lui, dacă e să judecăm după surprinderea deosebită cu care Primasius din Hadrumetum află la Constantinopol de existența acestei școli de la Nisibis, *ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur* „unde legea sfîntă este predată gradat și în mod regulat de profesori autorizați, tot așa cum la noi se predau gramatica și retorica în învățămîntul laic"[38].

Cînd, către anul 534, la Roma, viitorul papă Agapetus și Cassiodor se gîndesc să creeze un asemenea centru de studii superioare de religie, o fac după modelul și exemplul celor două centre orientale, din Alexandria și din Nisibis. Frămîntările politice din Italia au întrerupt realizarea începută cu puțin timp înaintea acestui proiect[39], și abia la mînăstirea calabreză din

---

[36] Din a doua jumătate a secolului al II-lea pînă la sfîrșitul celui de-al IV-lea: ea exista înainte de Pantenes (*floruit circa* 180), iar Didymos (mort în 398) e ultimul ei dascăl cunoscut (Puech, *Littérature grecque chrétienne*, vol. II, p. 327; vol. III, p. 152); Bardy, *Revue des sciences religieuses*, 1934, pp. 530–531, ne avertizează că nu trebuie insistat prea mult asupra acestei apropieri și că poate nici nu era vorba de o „școală" în sensul instituțional al cuvîntului.

[37] Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, vol. III, pp. 392, 566–567; vol. IV, pp. 310–311 (și bibliografia, p. 310, n. 1).

[38] Iunilius, *Instituta, praef.*, *P.L.*, vol. LXVIII, c. 15 (Iunilius, african rezident la Curtea din Constantinopol, îl informase pe Primasius de existența acestei școli și, la cererea lui, i-a tradus în latină manualul biblic folosit ca bază a învățămîntului său; este vorba de *Instituta regularia divinae legis*).

[39] Privitor la această încercare și la ceea ce rămîne din ea (textul unei inscripții, ruinele unei biblioteci de pe *Clivus Scauri*, o „recenzie" de text de Martianus Capella), cf. articolul meu: *Autour de la bibliothèque du pape Agapit.*

Vivarium, în jurul faimoasei biblioteci strînse aici de Cassiodor și a cărei amintire ni s-a păstrat în ale sale *Institutiones*, s-a înfăptuit pînă la urmă ceva din acest vis. Și asta pentru scurtă vreme, deoarece Vivarium pare să fi decăzut repede; încît instituirea definitivă a unui învățămînt regulat al înaltei culturi creștine se situează într-o perioadă și mai tîrzie: ea trebuie căutată în secolul al VII-lea în Irlanda, în secolul al VIII-lea în Marea Britanie, în sînul primelor mișcări din care avea să se înfiripe „renașterea carolingiană“[40].

IV

Să revenim la *De doctrina christiana* și, renunțînd să căutăm în ea lucruri pe care Sfîntul Augustin nu le discută, să examinăm programul instrucției preliminare expus de el. Ce propune el, în fond? Adîncirea înțelegerii adevărurilor cuprinse în Scriptură, expunerea și explicarea pentru alții a adevărurilor astfel înțelese[41]. Privită dintr-un punct de vedere suficient de general, problema are două componente: înțelegerea unei cărți, priceperea de a o expune altora, de a convinge și îndemna. Nu regăsim oare astfel cadrul dublu în care se dezvoltase de secole întreaga cultură literară clasică?

Nu uit, desigur, prăpastia ce desparte această cultură profană de cultura nouă spre care ne conduce Sfîntul Augustin. Oratorul creștin nu mai urmărește succesul său personal sau trezirea interesului unui auditoriu, ci este purtătorul cuvîntului lui Dumnezeu, slujitorul adevărurilor necesare mîntuirii. Și totuși! Voind să definească în toată generalitatea ei sarcina pe care o are de îndeplinit *divinarum scripturarum tractator et doctor* „comentatorul și învățătorul Sfintelor Scripturi“, Sfîntul Augustin va spune: „el trebuie să-i învețe de bine pe alții, să-i îndepărteze de rău; să-și biruie potrivnicii, să-i întremeze pe cei slabi, să-i lumineze pe neștiutori. Să înceapă, dacă e nevoie, prin a cîștiga bunăvoința publicului, atenția lui și ascultarea. Apoi, să-și trateze subiectul *sicut postulat causa* « așa cum cere tema tratată »: să expună clar ceea ce vrea să spună, să dovedească ceea ce pare îndoielnic, să emoționeze, dacă trebuie cîștigată adeziunea unor suflete șovăitoare“[42].

Dar ce e acesta, dacă nu chiar programul pe care de opt veacuri școala îl propunea neîncetat drept ideal? Conținutul elocinței s-a putut modifica, în schimb problema tehnică rămînea în esență identică.

---

[40] În această privință, vezi înainte de toate Roger, *D'Ausone à Alcuin*, pp. 202–402; mai pe scurt, Norden, ap. *Kultur des Gegenwart* 1, 8, pp. 514–517; iar apoi Patzelt, *Die karolingische Renaissance*, pp. 9–31; Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, pp. 16–29.

[41] *De doctrina christiana* 1, 1 (1), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 19: *duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum: modus inveniendi quae intelligenda sunt* etc. „două sînt lucrurile pe care se bazează orice comentariu asupra Scripturilor: modalitatea de a da la iveală cele care se cuvin înțelese etc. ...“; par să neglijez aici, ca și Augustin însuși, tot ceea ce scapă exegezei propriu-zise; dar, așa cum se va vedea cînd vom trece la practică (*infra*, pp. 367 și urm.), aceste discipline (teologia, controversa, apologetica) slab diferențiate valorifică aceeași cultură pregătitoare ca aceea prescrisă aici exegetului.

[42] *Id.*, 4, 4 (6), c. 91.

De bună seamă că și cartea din care cultura își trage acum seva nu mai este o operă literară, o creație umană: este Biblia, cartea prin excelență, cea în care ne vorbește însuși Dumnezeu, cartea vieții, care cuprinde tot ceea ce omul are nevoie să știe pentru a-și împlini menirea... Și totuși, nu regăsim oare în întreaga cultură antică tendința de a se întemeia pe cunoașterea, pe studiul aprofundat și, într-un anumit sens, exclusiv al unei cărți prețuite mai presus de toate? Să ne gîndim la rolul lui Homer la greci, al lui Vergiliu la latini! Biblia realizează pentru creștini, în mai mare măsură decît Homer sau Vergiliu pentru păgîni, străvechea aspirație umană către „cartea în care se află cuprins totul"... Dubla problemă pusă intelectualului creștin este aceeași pe care gramaticienii și retorii se străduiau de atîtea secole s-o rezolve.

Programul pe care-l trasează Sfîntul Augustin nu este așadar altceva decît adaptarea, la cazul particular al Bibliei și al elocinței creștine, a programului studiilor pregătitoare pe care le făceau pe vremea sa literații pe lîngă *grammaticus* și retor.

Să-i urmărim expunerea și, respectînd împărțirea pe care o adoptă, să examinăm întîi studiile necesare exegetului, lăsînd pentru mai tîrziu analiza formării oratorului ecleziastic: *de inveniendo prius, de proferendo postea disseremus* „vom discuta mai întîi cele care se cuvin înțelese, apoi despre modalitățile de expunere a lor"[43].

La început, avem, bineînțeles, *gramatica*: dat fiind că Dumnezeu a vrut să ne dea revelația sa prin intermediul unei cărți scrise într-o limbă omenească, trebuie să învățăm mai întîi să vorbim una dintre limbile în care această carte a fost tradusă; în speță — întrucît sîntem în Africa la începutul secolului al V-lea —, latina[44]. Firește că, lăsînd la o parte cazurile excepționale, trebuie de asemenea să fim capabili să ne dispensăm de serviciile unui lector, și pentru asta trebuie să fi învățat să citim și să scriem[45].

Pe lîngă aceste elemente însă, în învățămîntul tradițional al gramaticianului există și un alt lucru: întreaga teorie a tropilor, figurilor și locuțiunilor

---

[43] Pe această diviziune (enunțată în textul citat în nota 41 de mai sus) este construită *De doctrina christiana*: studiului Bibliei îi sînt consacrate cărțile I–a III-a (sau mai degrabă a II-a—a III-a, pentru că obiectul cărții I, după cum am văzut, depășește cadrul tehnicii), iar elocinței — cartea a IV-a (cf. o reamintire a diviziunii la începutul acesteia din urmă: 4,1 [1], c. 89).

[44] *De doctrina christiana, prologus* 5, c. 17. În tot ceea ce urmează, rezum învățătura din *De doctrina christiana* și grupez referințele legate de aceeași categorie de fapte, fără să mă angajez într-o analiză sistematică a cărții, a cărei compoziție este, ca întotdeauna, destul de complexă.

[45] *Id.*, *prologus* 4, *ibid.*, r. 2, 26 (40), c. 55. În acest pasaj, Sfîntul Augustin recomandă, o dată cu lectura, studiul însemnărilor (*notae*), al stenogramei. Se știe ce rol important au jucat atunci *notarii* în viața intelectuală creștină: ei au consemnat și au permis păstrarea celor mai multe *Sermones*, discuții conciliare, reuniuni de controverse etc. ...; este un caz important și interesant de împrumut din tehnicile civilizației ambiante, pentru că *notarii* jucau un rol nu mai puțin esențial în administrația imperială. Cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 564–565, n. 22.

nu poate fi ignorată fără pagubă de către exeget, pentru că e vorba de o cunoaștere științifică bazată pe o analiză exactă a legilor limbajului uman, legi pe care autorii inspirați le cunoșteau[46].

La gramatica limbii latine, trebuie adăugat studiul limbilor străine: Biblia latină nu-i decît o traducere, pentru dezlegarea dificultăților trebuie mers înapoi la *greaca* Noului Testament, a Septuagintei și a celorlalte versiuni hexaplare. Nici chiar greaca nu-i de-ajuns, trebuind să i se adauge *ebraica*, fie pentru a verifica textele Vechiului Testament, fie pentru a înțelege sensul atîtor vocabule misterioase pe care traducătorii au renunțat să le tălmăcească: *raca, osana, aleluia*, fără a mai vorbi de numele proprii — Adam, Eva, Avraam, Moise, al căror sens figurat este atît de important de descoperit[47].

După gramatică, urmează diverse categorii de cunoștințe. Întîi, de *istorie*: să semnalăm laconic, pentru că va trebui să revenim, importanța pe care Augustin o acordă istoriei și aspectul sub care o privește: ea este în esență *ordo temporum transactorum* „succesiunea epocilor parcurse", cronologia, o cronologie comparată a diferitelor computuri, olimpiade, consulate etc. ... care consemnează datele de seamă ale istoriei religioase a omenirii și poate servi drept bază solidă discuțiilor apologetice[48].

Apoi, *geografia* și *istoria naturală*: cunoașterea locurilor și a proprietăților tuturor animalelor, arborilor, plantelor, mineralelor menționate în Biblie[49]. Istoria naturală conduce la vechea φυσική, la sistemul lumii, la astronomie[50]. Sfîntul Augustin nu îndrăznește să insiste asupra acestei științe, pentru că Scriptura nu se ocupă de ea decît rar, iar, pe de altă parte, pentru că ea se învecinează prea îndeaproape cu periculoasa superstiție a astrologilor, pe care el s-a socotit dator s-o exorcizeze cu grijă[51].

Nici privitor la *artele mecanice* nu trebuie ignorat totul, pentru că Scriptura folosește și imagini și figuri împrumutate de la obiecte sau acțiuni pe care numai cunoașterea acestor tehnici poate să le explice[52].

Trecînd apoi la științele ce nu mai țin de spațiu și timp, ci de spirit, el consemnează, fără a o comenta, *retorica*, știință ce, la drept vorbind, nu prezintă o utilitate nemijlocită pentru studiul propriu-zis al Scripturii, pentru că privește în fond problema exprimării, nu cea a descoperirii[53]; mult mai mult insistă asupra *dialecticii*, *disputationis disciplina* „știința

---

[46] *De doctrina christiana* 3, 29 (40–41), c. 80–81; cf. 3, 35 (50), c. 86; 3, 37 (56), c. 88–89.

[47] *Id.*, 2, 11 (16), c. 42–43; 2, 14 (21), c. 45; 2, 16 (23), c. 47.

[48] *Id.*, 2, 28 (42–44), c. 55–56.

[49] *Id.*, 2, 16 (24), c. 47–48; 2, 29 (45), c. 56–57.

[50] *Id.*, 2, 29 (46), c. 57.

[51] *Id.*, 2, 21 (32)–2, 23 (36), c. 51–53.

[52] *Id.*, 2, 30 (47), c. 57.

[53] *Id.*, 2, 36 (54)–2, 37 (55), c. 60–61.

dezbaterii", considerată mai ales sub aspectul ei teoretic; tocmai logica, știința legilor formale ale raționamentului, e cea care va permite exegetului să trateze în mod riguros toate chestiunile pe care le ridică studiul aprofundat al Bibliei, să asigure coerența demersurilor gîndirii sale și evitarea comiterii de erori grosolane[54].

El recomandă mai departe studiul *matematicii*, *numeri disciplina* „știința numerelor", împărțită potrivit clasificării tradiționale în aritmetică, geometrie, *musica* și mecanică (cerească, adică astronomie matematică)[55]. Atenție merită mai cu seamă aritmetica, sau mai degrabă aritmologia, știința proprietăților calitative recunoscute în mod tradițional anumitor numere: cunoașterea ei va fi foarte utilă pentru interpretarea alegorică a numerelor menționate la tot pasul, și nu fără o intenție secretă, de către autorii textelor sfinte[56]. Ciclul se încheie cu *filozofia*: creștinul va trebui să asimileze toate ideile gînditorilor clasici concordante cu dreapta credință[57].

Acesta e programul exact[58] al culturii pregătitoare pe care Sfîntul Augustin o propune intelectualului creștin care se vrea capabil să tragă toate foloasele cu putință din studiul Bibliei. Program de o importanță istorică considerabilă dat fiind că, după cum s-a observat adesea[59], tocmai la adăpostul acestor prescripții din *De doctrina christiana* și avînd ca acoperire marea autoritate augustiniană, s-au putut dezvolta în Evul Mediu, la nivelul culturii creștine, valorile specific umane, gustul pentru cercetarea științifică, curiozitatea pentru cunoștințele de tot felul — într-un cuvînt, tot ceea ce avea să dea naștere culturii noastre moderne. Dar, tocmai din pricina excepționalei fecundități a acestei doctrine augustiniene, este important să determinăm cît mai exact cum se înfățișa ea la origine și ce valoare și ce semnificație nemijlocită a avut în mintea autorului ei.

V

Ceea ce-mi atrage înainte de toate atenția e dependența ei față de tradiția școlară antică. Ea reprezintă chiar unul dintre cele mai remarcabile exemple din cîte cunosc ale fenomenului singular pe care l-am putea numi osmoză intelectuală, fenomen în care cultura individuală e alimentată de tehnicile mediului, care o impregnează pe nesimțite și cărora nu li se poate sustrage.

---

[54] *Id.*, 2, 31 (48)–2, 35 (53), c. 57–60; 2, 37 (55), c. 61.

[55] *Id.*, 2, 38 (57), c. 61; 2. 16 (26), c. 48–49.

[56] *Id.*, 2, 16 (25), c. 48; 2, 39 (59), c. 62.

[57] *Id.*, 2, 40 (60), c. 63.

[58] *Id.*, 2, 39 (58), *ibid.*: un program complet, care exclude tot ceea ce nu a enunțat în mod explicit.

[59] De pildă, Gilson, *Introduction*, pp. 152–154; Eggersdorfer, *Augustin als Pädagoge*, pp. 201 și urm.; de Labriolle, *Littérature*, pp. 38–39.

Într-adevăr, să nu ne lăsăm înșelați de aspectul rațional, aprioric cu care Sfîntul Augustin inventariază conținutul culturii profane[60]: în fapt, această inventariere ne face să parcurgem și ne pune în situația să admitem în sînul culturii creștine *ciclul normal al studiilor ce formau baza culturii literaților de la sfîrșitul Antichității.* Ce altceva vedem în fond în el dacă nu aceleași materii pe care le-am analizat pe larg în prima parte a cărții: gramatica practică și teoretică, iar alături de ea științele a căror predare se asocia în mod tradițional cu comentarea autorilor: istoria, geografia, istoria naturală, fizica; apoi, celelalte șase arte liberale, retorica, dialectica, matematica; în sfîrșit, ca încununare a tuturor acestora, filozofia.

Îmi dau seama, desigur, că Sfîntul Augustin a modificat profund anumite părți ale acestui program: el adaugă limbii grecești ebraica, transformă definiția istoriei și mai ales elimină studiul clasicilor; aceste modificări nu răstoarnă totuși structura generală a programului, care în ansamblu rămîne cel al școlii literare antice.

Influența acestei tradiții școlare este vizibilă: ea explică faptul că Sfîntul Augustin nu uită să înregistreze în programul său științe ca retorica, astronomia, geometria și chiar muzica, a căror utilitate pentru exegeză este nulă sau cvasinulă. Tot ea explică și lacunele acestui program: de ce nu amintește el dreptul[61], care ar putea să aibă un rost mult mai mare decît muzica în comentariul textelor sfinte? Explicația nu poate fi decît aceea că, după cum am văzut, dreptul nu mai făcea parte din cultura normală a literaților din epoca sa.

Această influență se vădește și mai profundă dacă, în loc să luăm în considerare doar lista materiilor înscrise în program, examinăm spiritul, metoda ce trebuie să prezideze la studiul lor. Nici una dintre aceste științe nu trebuie să fie studiată temeinic[62]: „în toate acestea, le spune el discipolilor

---

[60] *De doctrina christiana* 2, 19 (29)–2, 38 (57), c. 50–61: Sfîntul Augustin clasifică aceste *doctrinae* profane după cum urmează:

relative la convențiile sociale {
- superstiții
- nesuperstițioase {
  - activități de lux (arte frumoase)
  - utilitare (limbaj, scriere, tehnici)

bazate pe observație {
- empirice (științe ale istoriei și ale lumii)
- raționale (științe ale spiritului).

[61] Sfîntul Augustin îl autorizează implicit pe creștin să studieze dreptul, dar o face în textul care reglementează cazul culturii tehnice, al participării la activitățile din cetatea pămîntească, și care nu privește cultura creștină propriu-zisă, text citat mai sus în n. 80 de la p. 312.

[62] Să nu ne înșelăm: dacă dintre cele trei expuneri ale acestui program (2, 19 [29] și urm., c. 50 și urm.) o luăm izolat pe cea de a doua, putem căpăta impresia că Sfîntul Augustin legitimează studiul diverselor științe considerate ca atare. Trebuie însă observat că în acest pasaj autorul pune în toată generalitatea problema atitudinii ce se cuvine adoptată față de diversele aspecte ale civilizației antice, și nu doar problema bine circumscrisă privind *dactrina christiana*, încît, după cum am relevat deja, vorbește în treacăt și despre legitimitatea cunoștințelor tehnice (cf. nota de mai sus) și despre cea a

săi, regula fundamentală de urmat este: nimic prea mult!" Preocupare în care recunoaștem rigoarea augustiniană, suspiciunea sa față de curiozitate, dar care, pe de altă parte, reflectă starea de spirit în care gramaticianul din perioada decadenței își desfășura învățămîntul: nici el, după cum am văzut, nu zăbovea să ofere un studiu sistematic al diverselor științe, și el alerga foarte grăbit, nevoind să rețină decît ceea ce își putea găsi o aplicare imediată în comentarea autorilor[63].

Ca și educația literatului antic, această cultură pregătitoare are un caracter „perfectiv", fiind mai puțin o formare activă a inteligenței, cît acumulare a unei mase de cunoștințe utilizabile. Iar, prin aceasta, programul din *De doctrina christiana* se opune celui din *De ordine*. Ele cuprind, fără îndoială, practic aceleași rubrici[64], dar spiritul ce le animă este foarte diferit: în timp ce *De ordine* preia tradiția filozofiei elenistice, programul din *De doctrina christiana* se inspiră din metodele uzitate în școala literară[65].

Să vorbim și mai limpede: Sfîntul Augustin se situează în prelungirea directă a școlii gramaticianului decadenței, a școlii latine din secolele al IV-lea sau al V-lea. *Ne quid nimis!* „nimic prea mult!" E foarte preocupat să știe cum va putea intelectualul creștin să dobîndească repede acest ansamblu de cunoștințe variate a căror utilitate i-a învederat-o. Cum studiul științelor nu prezintă interes prin el însuși, problema e ca tînărul studios să nu se obosească cu lecturi întinse pentru un folos minor: *ut non sit necesse christiano in multis propter pauca laborare* „așa încît creștinul să nu trebuiască să trudească în multe [domenii] pentru rezultate puține"[66]. El pare să se

---

studierii aprofundate a matematicii, făcută în funcție de *studium sapientiae* „studiul filozofiei" (2, 38 [57], c. 61, cf. *supra*, sfîrșitul n. 43 de la p. 301). Acest text cu semnificație generală e însă încadrat de altele două, ce nu lasă nici un dubiu în privința gîndirii lui Augustin: primul (2, 11 [16] și urm., c. 42 și urm.) a introdus legitimitatea studiilor pregătitoare tocmai în funcție de necesitatea înțelegerii Bibliei, iar cel de-al doilea, care recapitulează și încheie (2, 39 [58] și urm., c. 62), precizează cît se poate de explicit: *eas* (*doctrinas*) sobrie *diligenterque diiudicent... In quibus omnibus tenendum est*: ne quid nimis, *et maxime in iis quae ad corporis sensus pertinentia volvuntur temporibus et continentur locis* „pe acestea (științele), ei trebuie să le aprecieze cu luciditate și seriozitate... În toate aceste probleme, se cere să se țină seama de maxima: *nimic prea mult*, mai cu seamă în legătură cu acelea care, referitoare la simțurile corporale, sînt limitate în timp și spațiu".

[63] Cf. *supra*, partea întîi, pp. 102–104; 108–111.

[64] Deosebirea esențială o reprezintă locul important recunoscut în *De doctrina christiana* istoriei și științelor naturii, respinse în *De ordine*, care se limitează doar la disciplinele raționale (cel mult, le rezervă un locșor în urma gramaticii, dar nu e vorba decît de un minimum de erudiție literară, indispensabil studierii clasicilor, pe care Augustin la Cassiciacum nu îndrăznea încă să o proscrie).

[65] Evul Mediu va primi cu același respect ambele genuri de învățămînt. Nu mie îmi revine sarcina să cercetez și să hotărăsc în ce măsură a simțit el distincția dintre formația filozofului creștin și cea a exegetului, în ce măsură a amestecat și confundat cele două tradiții.

[66] *De doctrina christiana* 2, 39 (59), c. 62.

resemneze ușor cu necunoașterea limbii ebraice. Ceea ce prezintă pentru el importanță este mai ales tîlcuirea numelor proprii și a celor cîțiva termeni ce se întîlnesc netraduși în Biblia latină. Pentru asta, există însă mai multe manuale de onomastică biblică, suficiente pentru a obține lămuririle dorite. La fel stau lucrurile în privința istoriei: cei interesați au la îndemînă cronica lui Eusebiu, care oferă cronologia comparată a istoriei universale întocmită în funcție de istoria biblică...

Și Sfîntul Augustin continuă: ar vrea să poată trimite la o serie întreagă de manuale analoge, la un dicționar de geografie biblică, la un repertoriu de istorie naturală în care cei dornici să se poată documenta cu privire la proprietățile tuturor animalelor, ierburilor, arborilor, pietrelor și metalelor menționate în Scriptură, în sfîrșit la un scurt tratat de aritmologie, în care ar fi înfățișate proprietățile misterioase ale numerelor care se întîlnesc în aceeași carte, și numai ele[67]. Text capital, din care deslușim care era nivelul culturii generale preconizate în *De doctrina christiana*. Programul acesteia, privit în sine și în modul cel mai extensiv, ar putea trece drept „enciclopedic": va veni într-adevăr o vreme cînd, în plină înflorire a civilizației medievale, el va sluji drept tentativă de știință universală, dar atunci autoritatea sa nu va mai fi invocată decît în virtutea fidelității față de o tradiție statornicită. În fapt, în măsura în care acest enciclopedism medieval merită numele pe care i-l dau modernii, el se leagă cu adevărat nu de Augustin, ci de Aristotel, ultimul deținător al poliscienței (πολυμαθία), a cărei tradiție a fost reluată după o întrerupere milenară[68].

Dimpotrivă, cultura pregătitoare așa cum o concepe Sfîntul Augustin în *De doctrina christiana* este opusă oricărei ambiții științifice și se menține la nivelul foarte modest la care se aflau școlile de gramatică în Antichitatea tîrzie. În fond, alături de gramatică și de retorică, doar dialectica rezistă acestei prăbușiri și necesită, după cum i se pare lui Augustin, un studiu aprofundat[69]; pentru tot restul, e suficient să fie consultate în grabă cîteva repertorii, cîteva manuale...

Sfîntul Augustin nu face aici decît să exprime o tendință comună tuturor oamenilor din epoca sa. În cercurile creștine, se simțea pretutindeni nevoia de a reduce la minimum pregătirea științifică a exegezei; așa se explică proliferarea manualelor de tot felul. Am văzut că Sfîntul Augustin însuși trimite la *Cronica* lui Eusebiu, care, grație traducerii pe care Ieronim tocmai

---

[67] *Id., ibid.*

[68] Cf. de Boüard, *Encyclopédies médiévales*, pp. 292 și urm.

[69] *De doctrina christiana, ibid.*, în prelungirea listei manualelor întocmite sau de întocmit: *quod utrum de ratione disputandi fieri possit ignoro; et videtur mihi non posse...* „nu știu dacă acest lucru e posibil și în ce privește știința dezbaterii; mie mi se pare că nu se poate". Privitor la gramatică și la retorică, Sfîntul Augustin nu spune nimic: nimeni nu contesta necesitatea aprofundării acestor două arte, stîlpi ai culturii contemporane.

o realizase, se răspîndise în mediile latine[70]; el cunoaște de asemenea mai multe repertorii de onomastică sacră, printre care și pe cel pe care tot Ieronim îl scrisese, urmîndu-i pe Philon și Origene[71].

Dar existau deja și alte lucrări analoge, despre care Sfîntul Augustin nu spune că le-ar fi cunoscut[72]. Din domeniul geografiei, de pildă, Sfîntul Ieronim tradusese de asemenea repertoriul lui Eusebiu, care dădea deopotrivă indicații topografice și o interpretare alegorică a numelor de locuri palestiniene[73].

Cam în aceeași perioadă, Epiphanes din Salamina publicase în limba greacă acel curios tratat *Despre greutăți și măsuri*, al cărui titlu nu redă decît imperfect conținutul. E tot un manual biblic, în care se găsesc multe lucruri (dacă nu chiar toate) de care are nevoie exegetul, dispuse într-o ordine bizară, în care trebuie văzută nu o lipsă de pricepere, ci, dimpotrivă, un efect al gustului, atît de deconcertant, al literaților decadenței pentru compoziția complicată și încîlceala ideilor. Găsim astfel amestecate în el informații de ordin filologic asupra siglelor cu care, începînd de la Origene, au fost încărcate manuscrisele grecești ale Bibliei, sigle ce semnalează caracterul pasajelor profetice, raportul dintre diversele versiuni și textul ebraic, fără a mai vorbi de accente, semne de punctuație și semne metrice. Apoi, date de istorie literară privitoare la originile celor șase versiuni grecești și la *Hexaplele* lui Origene. Date cronologice, liste ale Ptolemeilor și ale împăraților romani. În sfîrșit, explicațiile promise în titlu privitoare la greutăți și măsuri, cărora li se adaugă date asupra acelei aritmologii mistice căreia, după cum am văzut prin Sfîntul Augustin, i se acorda atîta interes[74].

---

[70] Aceasta e versiunea în care a cunoscut-o Sfîntul Augustin, cf. mai jos n. 12 de la p. 339.

[71] Referința din *De doctrina christiana* (*loc. cit.*) este anonimă: *quidam de nominibus hebraeis...* fecerunt „unii *au realizat* aceasta în ce privește numele ebraice". Acest plural are o semnificație precisă. Comeau a arătat că interpretările de nume ebraice care se găsesc în *Tractatus in Iohannem* provin numai în parte din *Liber de nominibus hebraïcis* a lui Ieronim (despre această lucrare, vezi *P.L.*, vol. XXIII, c. 815–904, cf. Schanz, 4, 1 § 986); așadar, Sfîntul Augustin, care nu știa ebraica, a cunoscut această lucrare, dar n-a cunoscut-o numai pe ea (Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 121–127).

[72] Cf. *De doctrina christiana, ibid.*: *quorum aliqua aut omnia forte iam facta sunt, sicut multa quae a bonis doctisque christianis elaborata atque conscripta non arbitrabamur, invenimus, sed sive propter turbas negligentium, sive propter invidorum occultationes latent* „dintre aceste (: manuale), unele sau aproape toate, ca și multe la care nu mă așteptam, au fost elaborate și consemnate de buni și învățați creștini, dar ele rămîn ținute secrete, fie din cauza mulțimii de neglijenți, fie a tăinuirii lor de către invidioși".

[73] Privitor la acest *Liber de situ et nominum locorum hebraïcorum* (*P.L.*, vol. XXIII, c. 903–967; sau Eusebiu, vol. III, I al ediției berlineze Klostermann), cf. Schanz, 4, 1 § 986 și Puech, *Littérature grecque chrétienne*, vol. III, pp. 186–187.

[74] *P.G.*, vol. XLIII, c. 237–294 (vezi o analiză la obiect și care mi s-a părut foarte exactă în Puech, vol. III, pp. 664–665), însă textul grecesc trebuie completat pe baza versiunii syriace, accesibilă astăzi grație ed. J. E. Dean, Chicago, 1935.

Dar această predilecție pentru manual, pentru rezumat, nu era caracteristică doar mediilor creștine. Peste tot în jurul Sfîntului Augustin vedem cum se dezvoltă în aceeași epocă o bogată producție de rezumate, de repertorii. Am avut prilejul să consemnez acest fenomen în prima parte a cărții; să ne amintim de toate acele *epitomata* „rezumate, extrase" de tipul celor ale lui Iustin, din care avea să se inspire erudiția istorică a literaților epocii, de cîte un manual de mitologie ca *Mythographi Vaticani*, de un repertoriu geografic precum cel al lui Vibius Sequester, care făceau în privința clasicilor același serviciu pe care l-au făcut Eusebiu și Ieronim pentru Biblie[75]... Iar, cam în aceeași perioadă în care Sfîntul Augustin își publica *De doctrina christiana*, sau puțin după, Martianus Capella n-avea oare să ofere, prin *De nuptiis*, primul manual complet de arte liberale publicat în latină după Varro?

Înregistrăm aici un fapt remarcabil: se pare într-adevăr că această bruscă proliferare a manualelor răspunde unei noi trebuințe. Fără îndoială că, așa cum am arătat, erudiția de de mîna a doua avea la literații romani o veche tradiție; oricare va fi fost însă rolul culegerilor de „miscelanee" de felul *Nopților atice*, o bună parte a cunoștințelor cuprinse în ele era încă rodul unor lecturi întinse, al unor decantări făcute într-o masă destul de mare de texte. Ai impresia că, drept urmare a accentuării decadenței, această metodă a părut tot mai anevoie de urmat și că s-a ivit dorința de a găsi gata adunate în culegeri sistematice aceste informații diverse ce formau „știința" la care năzuia orice om cu adevărat cult.

Astfel, *De doctrina christiana* ni se înfățișează ca fiind nu numai carta de temelie a culturii creștine, ci, totodată, prin accentul pe care-l punea pe limitarea studiului, pe rolul manualului prescurtat, un martor foarte ciudat al istoriei decadenței; e contemporană cu Martianus Capella și prevestește viitoarele compilații ale lui Cassiodor și Isidor din Sevilla[76], testamente ale culturii antice, care transmit Evului Mediu cele din urmă licăriri ale unei civilizații pe cale de a se stinge.

---

[75] Cf. partea întîi, pp.118–130. Acest gust se manifestă în toate domeniile: cf., pentru drept, compilarea de texte cum sînt cele din *Fragmenta Vaticana* (cf. Schanz, 4, 1, § 843) iar în teologie *Enchiridion*-ul compus de Augustin la rugămintea unui laic pios, Laurentius (*supra*, p. 315).

[76] Despre nici unul dintre cei doi nu s-ar putea spune însă că a realizat dezideratele exprimate aici de Augustin: unul păcătuiește prin lipsă, celălalt prin exces: *Institutiones* ale lui Cassiodor se limitează la artele liberale și nu lasă nici un loc științelor naturii (influență filozofică, sau pur și simplu decadență?); *Etymologiae* ale lui Isidor depășesc cadrele trasate pentru *doctrina christiana*, pentru că nu se mărginesc să furnizeze exclusiv datele utile în explicarea Bibliei.

Știința creștină la lucru

I. Sfîntul Augustin și-a extins erudiția la noi domenii, îndeosebi la istorie și patristică. — II. Exegeza literală ca aplicație a metodei folosite de *grammaticus*. — III. Caracterul singular al lui *emendatio*, în care se simte gramaticianul decadenței: munca de traducere; recurs insuficient la ebraică și la greacă. — IV. Rolul științelor în exegeza alegorică, în particular tehnica aritmologiei. — V. În teologie, controversă și apologetică, intervin în chip fecund filozofia, fizica, logica, dialectica și istoria.

I

Cunoaștem acum cadrul cunoștințelor pregătitoare pe care Sfîntul Augustin le pune la baza culturii creștine. Așa cum am făcut în privința culturii filozofice, trebuie să cercetăm în ce fel și în ce măsură a realizat el acest program; vom examina succesiv două aspecte: mai întîi, dobîndirea cunoștințelor, iar apoi modul în care sînt utilizate.

Asupra primului aspect, nu vom zăbovi mult: în linii mari, după cum am văzut, acest program nu face decît să-l reia pe cel pe care școala profană îl punea la baza culturii literare tradiționale. Sfîntul Augustin își însușise încă din tinerețe această cultură, încît i-a fost în mare parte de-ajuns să exploateze acest fond. Studiile biblice necesitau însă, după cum am constatat, cunoștințe pe care *grammaticus* nu le preda. A căutat și a izbutit oare Sfîntul Augustin să umple lacunele formației sale dintîi?

În parte. Trei tehnici trebuie luate aici în considerare: limbile, erudiția gramaticală, istoria.

De doctrina christiana recomanda, după cum am văzut, studiul limbilor biblice. Sfîntul Augustin cunoștea slab limba greacă și deloc ebraica. Sînt nevoit să constat că în această direcție n-a făcut nimic ca să-și dezvolte cunoștințele, mulțumindu-se să le utilizeze cît mai bine pe cele pe care le avea deja.

Nimeni n-a contestat vreodată acest lucru în ce privește ebraica: Sfîntul Augustin nu s-a străduit s-o învețe[1]; dacă în lucrările sale exegetice se

[1] Rottmanner, *Spracherkenntnis*, pp. 269 și urm.: se știe cît de rară era la Părinți cunoașterea limbii ebraice (cf. Elliot, *Hebrew Learning*); printre greci, rari au fost cei ce au învățat-o, iar dintre latini Sfîntul Ieronim a fost singurul.

întîlnesc unele referiri la ea, acestea sînt întotdeauna din a doua mînă[2]. În cel mai bun caz, folosește uneori puținele cunoștințe pe care putea să le aibă despre limba punică — limbă semitică înrudită cu ebraica și care se mai vorbea în jurul său, la țară.[3]

Cît despre greacă, după cum am arătat[4], n-am izbutit să găsesc dovezi că Sfîntul Augustin ar fi avut, în perioada sa ecleziastică, timpul și voința să-și reia studiul și să-și perfecționeze puținele cunoștințe pe care le avea în această privință; s-a mulțumit, probabil, să se folosească de cultura dobîndită în școală, care-i permitea, dacă nu să citească în mod curent un text grecesc, cel puțin să verifice și, la nevoie, să corecteze cîte o traducere latinească apelînd la original.

Să trecem acum la ceea ce am numit erudiția gramaticală. Pentru comentarea textelor sacre, era nevoie de o seamă de lucruri pe care gramaticianul profan nu avusese prilejul să le predea, dat fiind că autorii clasici nu vorbeau despre ele. Sfîntul Augustin a depus un anumit efort de lărgire a erudiției sale în acest domeniu. Îl vedem, de pildă, cerînd să i se aducă un fruct de mandragoră, plantă destul de rară în ținutul său, bucurîndu-se că-i poate examina forma, mirosul și gustul, totul în vederea deslușirii unui pasaj misterios din Geneză (30, 14–16), unde fructul acesta este prilej de dispută între cele două soții ale lui Iacov[5].

Nu doar plantele sau animalele biblice a vrut să le cunoască, ci și geografia Palestinei, instituțiile orientale: identifică în treacăt, cînd se dovedește util, poziția unui loc sau a altuia, hotarul Egiptului, orașul Bethsan, care e

[2] O recunoaște deschis: *De Genesi ad litteram* 1, 18 (36), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 260 (*nam hoc a quodam docto christiano Syro fertur expositum* „căci se spune că acest lucru a fost expus de un învățat creștin din Syria"); *Quaestiones in Heptateuchum* 5, 3, *ibid.*, c. 749 (*Raphain gigantes significari in Hebraea lingua dicunt qui eam noverunt* „cei care cunosc ebraica spun că, în această limbă, raphain înseamnă giganți"). În alt loc, ridică o problemă pe care nu poate s-o rezolve, și atunci trimite la ebraiști: *De Genesi ad litteram* 11, 2 (4), c. 431: *quid autem habeat hebraea proprietas... viderint qui eam probe noverint* „ce sens are termenul ebraic... să spună cei care cunosc bine această limbă".

[3] De pildă, în *Locutiones in Heptateuchum*, ad Gen. 8, 9, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 488; ad Ex. 24, 10, c. 512; *Quaestiones in Heptateuchum* 7, 16, *ibid.*, c. 797–798; *Tractatus in Iohannem* 15, 27 *P.L.*, vol. XXXV, c. 1520 (cf. *Contra litteras Petiliani* 2, 104 [239], *P.L.*, vol. XLIII, c. 341); *Predica* 113, 2 (2), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 648. Făcea oare Sfîntul Augustin distincție între punică și berberă? Cf. *Histoire de l'éducation*, p. 558, n. 6, și W.H.C. Frend, *A Note on the Berber Background in the Life of Augustine* (trimite îndeosebi la *Scrisoarea* 209, 2–5), ap. *Journal of Theological Studies*, vol. 43, 1942, pp. 188–191.

[4] Partea întîi, p. 45.

[5] *Contra Faustum* 22, 56, *P.L.*, vol. XLII, c. 435: *cum enim haec mala (mandragorica) ipse vidissem et propter ipsum sacrae lectionis locum id mihi obtigisse gratularer (rara enim res est) naturam eorum diligenter quantum potui perscrutatus sum* etc. ... „căci, deoarece eu însumi văzusem aceste fructe (de mătrăgună) și pentru aceasta mă felicitam (lucru rar), că, datorită acestui fapt, mi-a fost dat să înțeleg acel pasaj din Sfînta Scriptură, am cercetat cu sîrguință, pe cît am putut, natura lor etc. ..."

același cu Scythopolis[6]. Știe (informația o deține de la Origene) că printre măsurile de lungime exista cotul zis geometric, valorînd șase coți obișnuiți, și-și amintește acest detaliu atunci cînd se ivește prilejul[7].

Acest gen de cunoștințe nu mi se pare însă că ar reprezenta o sumă mare de observații și lecturi[8]: astfel de precizări erudite nu joacă un rol însemnat în exegeza augustiniană, care — spre nemulțumirea cititorului modern — este prea puțin sensibilă la culoarea locală.

Istoria a reținut în mult mai mare măsură atenția lui Augustin: găsim sub pana sa ecoul unor întinse lecturi, străine domeniului normal al curiozității erudiților din vremea în care a trăit și care se leagă direct de lucrări inspirate de dogmatica sau apologetica creștine. Încît le putem include pe drept printre elementele care i-au îmbogățit cultura în timpul perioadei ecleziastice.

Mă voi mulțumi să indic titlurile esențiale. Se știe ce rol joacă istoria în *Cetatea lui Dumnezeu*: numeroasele studii consacrate izvoarelor acesteia au permis să se determine cu destulă certitudine natura lecturilor pe care elaborarea acestei ample lucrări i-a cerut-o lui Augustin. Partea apologetică a lucrării (cărțile I–a X-a), în care abundă amintirile de istorie romană (mai ales în cărțile I–a V-a), a scris-o avînd sub ochi textele lui Titus Livius, Florus și Eutropiu[9], iar, în ceea ce privește instituțiile, *Antichitățile* marelui său informator, bătrînul Varro[10].

Pe Varro îl folosește[11] și pentru cartea a XVIII-a, care expune istoria omenirii de la nașterea lui Avraam pînă la moartea lui Isus, situînd toate faptele esențiale ale istoriei biblice în cadrul cronologiei comparate a marilor imperii, dar sursa lui esențială este cronica lui Eusebiu, la care avea acces în traducerea Sfîntului Ieronim[12].

---

[6] *Quaestiones in Heptateuchum* 6, 21, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 787 (cf. *Cetatea lui Dumnezeu* 16, 24, 4, *P.L.*, vol. XLI, c. 503); 7, 8, c. 795.

[7] *Id.*, 1, 4, c. 549 (în legătură cu dimensiunile arcei lui Noe, Gen. 6, 15).

[8] În afara manualului geografic al lui Eusebiu–Ieronim (cf. *supra*, pp. 334–335, dar l-a folosit oare Sfîntul Augustin?), nu exista nici o culegere sistematică aptă să joace rolul pe care-l are pentru noi Dicționarul Bibliei. Toate informațiile pe care nu i le-a furnizat observația, Sfîntul Augustin a trebuit să le adune din comentariile exegetice ale predecesorilor săi: Ambrozie, Ieronim etc. ...).

[9] Angus, *Sources*, îndeosebi pp. 49–50. Amintesc în treacăt că au fost identificate și în *Cetatea lui Dumnezeu* trei reminiscențe din Tacit și una din Suetoniu: Boyer, *Saint Augustin et la culture*, p. 22, n. 3, 4.

[10] Francken, *Fragmenta M. T. Varronis quae inveniuntur in libris Augustini de Civitate Dei*. Dar, deși a luat din nou la mînă această carte, el o cunoștea deja: o vedem utilizată încă în *De ordine* 2, 14 (41), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1014 (despre Muze).

[11] Citîndu-l: *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 2, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 561; 18, 3, c. 562; 18, 5, c. 563; 18, 8, c. 566; 18, 9, *ibid.*, c. 567 etc. ...

[12] El citează *Cronicile* și numele celor doi autori: *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 8, c. 566; 18, 10, c. 568; 18, 31, c. 587; pe Eusebiu separat, 18, 25, c. 582; *Cronicile* fără nume de autor, 18, 27, c. 583. E de-ajuns însă să comparăm cele două texte spre a vedea că Sfîntul Augustin păstrează textul sub ochi și-l folosește mereu. Pare de asemenea că-l folosește uneori pe Iosephus (de pildă, *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 45, c. 606–607), pe care îl cunoștea, de vreme ce îl citează în *Scrisoarea* 199, 9 (30), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 916.

Acestea nu sînt însă singurele lecturi istorice ale Sfîntului Augustin: căci a trebuit să se documenteze și asupra istoriei Bisericii, a ereziilor. Aflăm de la el că a citit cu atenție *Istoria ecleziastică* a lui Eusebiu, tradusă și completată de Rufinus[13] și că e la curent cu cataloagele de erezii ale lui Filaster și Epifanes[14]. A mers chiar și mai departe, cel puțin într-un domeniu limitat: controversa donatistă l-a determinat să devină el însuși istoric în sensul modern și științific al cuvîntului. P. Monceaux a arătat bine modul în care Sfîntul Augustin, reluînd și completînd opera lui Optatus din Milevum, a reușit să-și întemeieze solid poziția doctrinală pe o istorie a schismei africane și a interminabilelor ei vicisitudini; istorie foarte precisă și foarte documentată, avînd în sprijinul său un dosar completat întruna și adus la zi prin piese oficiale — legi, acte judecătorești, scrisori de-ale magistraților și episcopilor, procese-verbale etc., documente luate din cele mai bune surse, analizate și clasificate după o cronologie riguroasă[15].

Astfel, dacă e să judecăm după programul teoretic din *De doctrina christiana*, istoria ar fi singurul aspect al culturii augustiniene pe care influența creștină l-a făcut să se dezvolte considerabil. Acest program însă lasă în umbră un alt element, de o importanță totuși esențială: literatura patristică.

Într-adevăr, *De doctrina christiana* îl așază pe discipolul său față-n față cu Scriptura, fără a se preocupa să-l convingă de utilitatea recursului la tradiție[16]. Pentru a putea să judecăm în totalitatea ei cultura creștină a Sfîntului Augustin, trebuie să trecem dincolo de litera prescripțiilor sale: Biblia nu e singura care a luat, în lecturile și meditațiile lui, locul clasicilor profani; Augustin i-a studiat asiduu și pe autorii creștini.

În momentul convertirii sale, îi cunoștea încă prea puțin. Ce putuse citi din ei pînă la acea dată? Poate că în entuziasmul său față de predicile exegetice ale Sfîntului Ambrozie avusese curiozitatea să-și arunce ochii peste operele deja publicate ale acestuia... Întreaga formație a lui Augustin se închegase în atmosfera profană a școlii: literatura creștină i-a fost la fel de străină cum a rămas multă vreme pentru filologii clasici din epoca modernă.

Operele din perioada ecleziastică atestă, dimpotrivă, o bună familiarizare cu o mare parte a acestei producții, ceea ce presupune din partea lui un efort

---

[13] *De Haeresibus* 83, *P.L.*, vol. XLII, c. 46: *cum Eusebii historiam scrutatus essem cui Rufinus a se in latinam linguam translatae subsequentium etiam temporum duos libros addidit* „după ce am studiat istoria [ecleziastică] a lui Eusebiu, căreia Rufinus, în traducerea pe care a făcut-o în latină, i-a adăugat două cărți referitoare la epocile următoare".

[14] *Scrisoarea* 222, 2, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 999.

[15] Monceaux, *Histoire*, vol. VII, pp. 197, 205, 243–257; despre Optatus cf. *id.*, vol. V, pp. 264 și urm.

[16] Cel puțin în ceea ce privește studiul Bibliei, căci cartea a patra recomandă studiul Părinților în vederea elocinței creștine; dar numai din punct de vedere al formei (cf. *infra*, p. 412).

prelungit de umplere a lacunelor pe care le avea cultura sa din tinerețe. Fără intenția de a zăbovi mult, voi încerca să întocmesc un catalog rapid al acestor lecturi[17].

Sfîntul Augustin nu i-a cunoscut niciodată temeinic pe Părinții greci: nu putea, după cum am văzut, să-i citească în original, iar traducerile din ei erau rare. Aproape că nu-i cunoaște decît din a doua mînă și în măsura în care pătrunseseră în tradiția latină prin influența pe care putuseră s-o exercite și prin discuțiile pe care le provocaseră.

Cel mai bine îl cunoaște pe Origene[18]. Și nu-i de mirare, dat fiind că, dintre toți Părinții greci, acesta a fost cel din care s-a inspirat cel mai mult tradiția ecleziastică, iar, pe de altă parte, marea controversă origenistă (393–410), pe care Rufinus și Ieronim o introduseseră în Occident, făcea din Origene, încă și în timpul vieții lui Augustin, o figură de actualitate. Cu toate că Sfîntul Augustin menționează și discută mai multe dintre opiniile lui Origene, el nu le cunoaște totuși decît indirect[19].

Mai direct decît pe Origene, i-a cunoscut pe Vasile, Grigore din Nazianz și Ioan Chrysostomos: știm că a citit unele dintre omiliile lor traduse în latină, că uneori s-a raportat chiar la textul original[20]. A făcut-o însă numai pe urmele adversarilor săi pelagieni și din nevoile controversei cu aceștia[21]; e vorba deci de un contact cu totul limitat.

Cultura sa literară creștină este, la fel ca și cea profană, esențialmente latină; în schimb, informația lui în acest domeniu este remarcabil de bogată. Dintre africani, îl cunoaște bine pe Tertullian, deși nu îndrăznește să invoce prea des această autoritate suspectă, dar mai cu seamă pe Ciprian, martirul din Cartagina, marele episcop al Africii, figură cît se poate de venerată: e ușor să ne convingem că Augustin îi cunoștea complet și în profunzime întreaga operă. Îl știa și pe Optatus din Milevum, primul său îndrumător în

---

[17] Mult mai puțin au fost cercetate sursele creștine ale lui Augustin decît sursele lui clasice: nu dispun aici de extrase echivalente celor din Boyer, *Saint Augustin et la culture classique*. Pentru a nu lungi excesiv acest studiu, mă mărginesc să-l trimit pe cititor la textele grupate în *Index*-ul *Patrologiei* (vol. XLVI, c. 43 și urm.), la numele fiecăruia dintre autorii citați mai sus.

[18] De adăugat la trimiterile s.v. *Origenes*, *Origeniani* din *Index*-ul citat (c. 480) importantul text *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* 4 (4), *P.L.*, vol. XLII, c. 671 și urm.

[19] În *Cetatea lui Dumnezeu* (11, 23, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 336) el menționează, ce-i drept, περὶ Ἀρχῶν: la acea dată, cartea îi era fără îndoială accesibilă în adaptarea lui Rufinus, dar nu e sigur dacă a citit-o.

[20] Cf. partea întîi, p. 47.

[21] O scrisoare fără legătură cu controversa pelagiană (și contemporană cu începuturile acesteia) menționează o opinie atribuită unui anume *Gregorius, sanctus episcopus Orientalis* „Grigore, sfîntul episcop al ținuturilor răsăritene" (*Scrisoarea* 148, 2 (10), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 626); există temeiuri să credem că e vorba totuși de un occidental, Grigore din Illiberis [Elne] (cf. Jülicher, *P.W.*, 7, c. 1865).

controversa donatistă. Dintre scriitorii Bisericii „transmarine", l-a citit pe Hilarius din Pictavi [Poitiers], dar autorul său preferat, care l-a influențat cel mai mult și pe care, cu singura excepție a lui Ciprian, îl citează cel mai des, este, bineînțeles, maestrul său, Sfîntul Ambrozie.

Ar trebui să vorbim acum despre contemporanii săi; dar e nevoie oare să-i spun eu cititorului că Sfîntul Augustin a știut să lege și să păstreze relații cu cei mai de seamă reprezentanți ai gîndirii creștine din vremea sa, precum Paulinus și Ieronim, că le-a citit operele și a meditat asupra lor, că s-a ținut la curent cu producția lor literară, în măsura, cel puțin, în care lucrul acesta îi era posibil în condițiile de difuzare a cărții și de legături poștale din această epocă?

În aceeași măsură ca de scriitorii ortodocși, Sfîntul Augustin era preocupat de eretici, urmărindu-le producțiile literare, totdeauna gata să le examineze, iar la nevoie să le combată: maniheeni, donatiști, mai tîrziu pelagieni sau arieni, fie că e vorba de Faustus din Milevum, de Parmenianus, Petilianus, Cresconius, de Pelagius sau de Iulian din Æclanum, nu lăsa să-i scape nimic din ce se petrecea în jurul său.

Pentru a încheia, fie și în modul acesta sumar, tabloul imenselor sale lecturi, ar trebui menționate, în afara literaturii propriu-zise, toate documentele ecleziastice cu care a venit în contact, chiar în afara cercetărilor sale istorice: corespondențe episcopale, procese-verbale de reuniuni, acte conciliare. Toate aceste achiziții s-au adăugat la cultura augustiniană, sporindu-i considerabil bogăția și totodată transformînd-o: Sfîntul Augustin nu mai era doar un retor și un erudit printre alții, ci devenise om al Bisericii, intelectual creștin, în timp ce bogata sa documentație istorică dădea acestui ansamblu un caracter unic, incomparabil.

II

Cum valorifică Augustin toate aceste cunoștințe? Este ceea ce vom cerceta acum, urmărindu-l cum lucrează. Să-i examinăm exegeza, apologetica, teologia, controversa etc. În această rapidă examinare a metodelor lui Augustin, voi lăsa cu totul deoparte ceea ce constituie interesul propriu al fiecăruia din aceste studii. Punctul meu de vedere e relativ exterior: nu studiez la Sfîntul Augustin nici pe exegetul, nici pe teologul ca atare, ci doar pe omul cultivat, pe lucrătorul intelectual. Nu rețin din metoda sa decît aspectul cel mai formal[22], mecanismul pe care-l pune în mișcare, modul cum folosește un aspect sau altul al culturii pregătitoare, fără să studiez în sine rezultatul acestor operații.

---

[22] Ceea ce Grabmann distinge sub numele de *äussere Technik* (*Geschichte der scholastischen Methode*, vol. I, pp. 137–143) în studiul său privind aportul augustinian la teologia medievală.

Se impune să ne oprim mai întîi la exegeza propriu-zisă: în *De doctrina christiana*, Sfîntul Augustin nu s-a mulțumit, așa cum o făcea pentru cultura filozofică în *De ordine*, să traseze programul general al studiilor pregătitoare; el intră în detaliul aplicării lor și dezvoltă o întreagă teorie a metodei exegetice[23]. Îl voi urmări deci[24], confruntîndu-i neîncetat teoria cu practica, ilustrînd și, la nevoie, completînd-o pe prima prin cea de a doua. Din punctul de vedere pe care l-am adoptat aici, travaliul exegetic al Sfîntului Augustin se desfășoară pe mai multe niveluri succesive. Dacă ne restrîngem, așa cum face el în *De doctrina*, la exegeză în sens strict, la elucidarea nemijlocită a textului[25], putem deosebi două niveluri: exegeza elementară a sensului literal și exegeza sensurilor figurate[26].

Prin opoziție cu aceasta din urmă, prima nu urmărește nimic altceva decît înțelegerea textului în sensul său primar, în dimensiunea sa nemijlocită, materială, așa cum se desprinde din folosirea cuvintelor, din regulile limbajului. Problemă elementară, pe care orice studiu ulterior o presupune rezolvată. Privită sub aspect tehnic, această problemă nu prezintă nici o diferență specifică față de cea pe care o întîlnea *grammaticus* cînd aborda

---

[23] Cf. îndeosebi *De doctrina christiana* 2, 9 (14)–2, 15 (22), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 42–46; 3, 2 (2)–3, 4 (8), c. 65–68. Semnalăm analizele făcute în tezele lui Schneegans și Moirat.

[24] Exceptînd ordinea; regrupez diversele reguli urmînd planul cel mai convenabil, fără a respecta întru totul diviziunile lui Augustin (*id.*, 2, 10 [15], c. 42). Îmi permit aceasta cu atît mai mult cu cît adesea nici el însuși nu le urmează cu multă rigoare: după ce a propus o dublă distincție (*signa ignota et signa ambigua*; *signa propria et signa translata* „sensuri necunoscute și sensuri ambigue; sensuri proprii și sensuri figurate"), el începe să vorbească despre *ignota* „cele necunoscute" (2, 11 [16], c. 42), dar curînd dezvoltarea se extinde la *ambigua* „cele ambigue": el își dă seama de asta, se recheamă la ordine și decide să termine mai întîi cu primele (2, 14 [21], c. 45) etc. ...

[25] Lăsăm astfel deoparte ceea ce s-ar putea numi exegeza apologetică menită să rezolve dificultățile, *quaestiones*, pe care le ridică în fața conștiinței creștine sensul literal al Bibliei așa cum a fost degajat de exegeza gramaticală (cf. *infra*, pp. 368 și urm.).

[26] Aceasta e semnificația distincției augustiniene (n. 24) dintre *signa propria* „sensuri proprii" și *signa translata* „sensuri figurate". Să precizăm această terminologie: teologii moderni (cf. Zarb, *Revue thomiste*, 1932, pp. 251–252) disting foarte net două sensuri ale Scripturii: sensul literal și sensul spiritual, dar pe primul îl subîmpart în sens literal propriu (: sensul nemijlocit al cuvintelor) și sensul literal figurat (datorat folosirii figurilor de felul metaforei etc. ...). S-ar putea ușor arăta că Sfîntul Augustin a cunoscut și el aceste distincții (cf. Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 103 și urm.), deși ele se înfățișează adesea într-un mod întrucîtva fluid minții sale atît de puțin sistematice, dar aici nu asta e important. Trebuie doar să subliniez că el nu le folosește în *De doctrina christiana*, care se plasează pe planul concret al travaliului exegetic și al metodei sale, lăsînd deoparte problema teoretică a inspirației biblice, a valorii diferitelor sensuri: *signa propria*, al căror studiu îl constituie ceea ce eu numesc exegeză elementară, reprezintă Scriptura luată în sensul ei literal propriu, „sensul somatic" al lui Origene; *signa translata* reunesc tot ceea ce nu este înțeles cu ajutorul sensului nemijlocit al cuvintelor, grupînd astfel sensul literal figurat și sensul spiritual sau alegoric (cf., privitor la aceasta, Moirat, *Herméneutique*, pp. 27–31; 44–45).

studiul clasicilor. Încît nu-i de mirare că la acest prim nivel exegeza augustiniană se înfățișează în esență ca o exegeză gramaticală[27], nefăcînd decît să adapteze, la cazul particular al Bibliei, procedeele tradiționale ale școlilor antice: *lectio, emendatio, enarratio* „citire, corectare, comentare"[28].

Prima fază: contactul cu Biblia. Trebuie început prin parcurgerea ei integrală și fără să se caute să i se aprofundeze sensul; prin familiarizarea cu ea și cunoașterea într-o măsură suficientă pentru a-i avea prezent în minte conținutul; prin citire și recitire, iar, dacă nu poate fi învățată toată pe de rost, performanță familiară bătrînilor solitari, memoria cel puțin trebuie hrănită cu ea[29].

Această primă lectură, distinctă de o *lectio* erudită, nu ține încă de travaliul filologic[30], dar îl pregătește. Sfîntul Augustin îi analizează cu finețe avantajele: ea îl familiarizează pe cititor cu limba Scripturii, permite ca în ansamblul textelor să fie delimitate cele care sînt clare prin ele însele și care, cel puțin provizoriu, nu necesită nici o cercetare, de cele obscure, dificile, asupra cărora urmează să se efectueze, curînd după aceea, travaliul exegetic.

În sfîrșit, și mai cu seamă, această primă lectură constituie mijlocul de dobîndire a acelei erudiții biblice care va sluji la rezolvarea atîtor probleme, furnizînd intelectului la momentul potrivit un mănunchi de texte topice, de abordări, comparații, autorități. Erudiție biblică ce constituie una din trăsăturile cele mai marcante ale culturii Părinților: memoria lor, evoluînd cu virtuozitate printre nenumărate versete, le făcea în mod spontan serviciile pe care noi le cerem în chip trudnic *Concordanțelor* noastre. Subliniez încă o dată această transpoziție: a fi un creștin cultivat însemna înainte de toate a stăpîni Biblia în felul în care literații tradiționali stăpîneau operele lui Homer sau Vergiliu[31].

---

[27] Faptul e atît de evident, încît a fost deseori semnalat: vezi în special Comeau, *Saint Augustin exégète*, p. 80. „Episcopul Hipponei aplică textelor sfinte metoda de care s-a slujit odinioară pentru comentarea autorilor profani"...; p. 88: „fostul profesor, elevul de altădată al gramaticienilor, reapare, după cum vedem, în fiece clipă în spatele comentatorului Evangheliei..." După ce m-am folosit pe larg de cercetările înaintașilor mei, încerc în expunerea care urmează să amplific și să completez tabloul pe care ni l-au zugrăvit ei privind această „exegeză gramaticală".

[28] Să notăm imediat o primă adaptare: aici nu-și mai află loc componenta numită *iudicium*, judecata estetică ce încununează teoretic comentariul clasicilor; la fel, din *emendatio* dispare orice element de critică literară pe care l-am definit aici (partea întîi, pp. 32–35); motivul e că Biblia nu reprezintă o operă de artă ce poate fi judecată, ci o carte inspirată, iar exegetul nu trebuie s-o abordeze decît cu spiritul pătruns de smerenie și de respect (cf., de exemplu, *De doctrina christiana* 2, 4 [62], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 64).

[29] *Id.*, 2, 9 (14), c. 62.

[30] Semnificația ei este esențialmente religioasă: încă de la acest prim contact, sufletul primește, în întregime, esențialul revelației; pe de altă parte, acest contact cotidian cu Biblia fără preocupare științifică, *lectio divina* „lectura sacră", este, împreună cu euharistia, alimentul principal al evlaviei creștine.

[31] Cf. partea întîi, pp.31, 37–38.

În fapt, Sfîntul Augustin a și început cu asta: îndată după hirotonisire, conștient de caracterul prea profan al culturii sale, îi cere episcopului cîteva luni de răgaz, *ad cognoscendas divinas Scripturas* „pentru a cunoaște Sfintele Scripturi", spre a dobîndi printr-o lectură asiduă această cunoaștere necesară a Scripturii[32]. Curînd, efectul acestei strădanii s-a făcut simțit: vedem cum citatele din Biblie, pînă atunci rare și totdeauna căutate, se înmulțesc sub pana sa cu o desăvîrșită ușurință[33]. Toată opera sa va atesta de acum încolo cît era de impregnat de ele[34].

Trecem acum la faza a doua. După prima lectură, rămînem cu un număr de dificultăți care trebuie rezolvate: există pasaje din care nu se desprinde nici un sens satisfăcător, *obscura signa* „sensuri obscure", și altele, unde, dimpotrivă, mintea stă în cumpănă între mai multe interpretări la fel de posibile, *ambigua signa* „sensuri ambigue".

Aici e locul în care exegetul trebuie să se dovedească bun gramatician. Unele dintre aceste dificultăți țin de tehnica școlară a lecturii (*lectio*)[35]: în anumite cazuri, era posibil să se ezite în privința modului de separare a cuvintelor[36], în privința divizării componentelor propoziției[37], în privința unui interlocutor sau a altuia căruia trebuia să i se atribuie cutare fragment de dialog[38], ca și în privința tonului interogativ sau asertiv al cîte unui pasaj[39]. Îl vedem nu o dată pe Sfîntul Augustin încercînd să descîlcească astfel de ambiguități; pentru a le tranșa, aplică regulile formulate în *De doctrina christiana*: de a nu reține decît ipotezele ce concordă cu regula credinței, în rest luînd în considerare contextul, modul cum se înlănțuie ideile[40].

---

[32] *Scrisoarea* 21, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 88 (scrisă în 391).

[33] După cum a remarcat cu finețe Douais, *Saint Augustin et la Bible*, p. 75: începînd cu *Scrisoarea* 22 (scrisă în 392), este evident că Augustin a schimbat autorul, înlocuindu-l pe Vergiliu cu Biblia; cf. și Balogh, *Augustins Stil*, p. 363.

[34] Potrivit informației din Vogels, *Heilige Schrift bei Augustinus*, p. 413, la Augustin s-ar întîlni 13 276 de citate din Vechiul Testament și 29 540 din cel Nou! Cf. *Biblia augustiniana* a lui Lenfant.

[35] Cf. partea întîi, p. 33.

[36] Ex. *Adnotationes in Iob* ad 36, 32, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 687: *Inmanibus* „celor cruzi": trebuie despărțit *in manibus* „în mîini" sau citit ca un singur cuvînt (dativ al lui *inmanis*, substantivat)? Nu dau decît un exemplu din diversele cazuri de acest fel; altele, scoase din *Tractatus in Iohannem*, se găsesc în Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 75–79.

[37] *Locutiones in Heptateuchum* 1 ad Gen. 2, 16 *ibid.*, c. 487: *ex omni ligno quod est in paradiso escae edes* „din orice pom care este în rai poți rodul să-i mănînci", trebuie oare pus ceva de genul unei virgule după *paradiso* „rai" sau după *escae* „rod"?

[38] *De Consensu evangelistarum* 2, 69 (134), *ibid.*, c. 1142, despre Matei 12, 9: partea a doua a versetului este pusă, ca și prima, în gura lui Cristos, sau este un răspuns al evreilor?

[39] *De natura et gratia* 15 (16), *P.L.*, vol. XLIV, c. 254, despre Iacov 3, 8: citindu-l pe un ton interogativ, Pelagius interpretează acest verset cum îi convine; Augustin restabilește tonul afirmativ, și astfel valoarea versetului se schimbă.

[40] *De doctrina christiana* 3, 2 (2), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 65–66; 3, 3 (6), c. 67.

În cele mai multe cazuri însă, munca pe care Sfîntul Augustin o prevede pentru exeget și căreia i se dedică el însuși constă în aplicarea procedeelor pe care le foloseau gramaticienii clasici pentru *explanatio* „explicare", element esențial al „comentariului de text" (*enarratio*), cum spunem noi astăzi[41].

Despre ce este vorba de fapt[42]? În Scriptură, se găsesc construcții încîlcite sau incerte, cuvinte sau expresii necunoscute, dificile; toate acestea trebuie clarificate cu ajutorul cunoștințelor despre limbă și legile ei, prin examinarea contextului și analiza stilului; este rolul comentatorului de a atrage cititorului atenția asupra acestor puncte delicate, de a-i oferi cu privire la fiecare dintre ele lămuririle necesare.

Și, într-adevăr, operele exegetice ale Sfîntului Augustin sînt pline de asemenea remarci[43]: el discută și subliniază ambiguitățile de construcție[44], explică cuvintele rare sau împrumutate din limbi străine[45], precizează sensul celor a căror utilizare poate crea prilej de confuzie[46], comentează sensul expresiilor figurate[47]. El știe că există un stil și o limbă biblice[48]; cunoscînd în profunzime textul sacru, el îi clarifică idiotismele printr-o serie de apropieri și comparații[49].

---

[41] Cf. partea întîi, pp. 35–37.

[42] *De doctrina christiana* 2, 11 (16), c. 42; 2, 14 (21), c. 45–46; 3, 4 (8), c. 68.

[43] Mă voi mărgini și aici să înfățișez cititorului cîteva mostre ale metodei augustiniene. Referințele ar putea fi înmulțite la nesfîrșit: vezi, de pildă, textele adunate de Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 81–91 și scoase aproape exclusiv din *Tractatus in Iohannem.*

[44] Ex. *Enarratio in Psalmum* 118, 13, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1536: *respondebo exprobrantibus mihi verbum* „am să răspund celor ce îmi reproșează un cuvînt": este *verbum* complementul lui *respondebo* sau al lui *exprobrantibus*?

[45] *Quaestiones in Heptateuchum* 3, 9, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 678: (*holocarpoma, holocaustosis* „ardere de tot; sacrificiu; ofrandă"); 3, 32, c. 690 (*cidara* „tiară"); *De Trinitate* 3, 7 (12), *P.L.*, vol. XLII, c. 875 (*scyniphes: musculae brevissimae* „scyniphes/scinifes/cinifes: musculițe foarte mici").

[46] *Enarratio in Psalmum* 118, 4, 3, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1510: despre cuvîntul *confitebor*, *„non est peccatorum confessio ista, sed laudis"* „mă voi spovedi, « aceasta nu este recunoaștere a păcatelor, ci a laudei »"; *id.*, 26, 1, c. 1576–1577: *iudicium*, actul de a judeca, nu lucrul judecat.

[47] *Id.*, 27, 9, c. 1582: *exitus aquarum, „id est effusiones lacrymarum"* „scurgere de ape", « adică potop de lacrimi »".

[48] *Retractări* 2, 54, *P.L.*, vol. XXXII, c. 651 (despre *Locutiones in Heptateuchum*); *Quaestiones in Heptateuchum* 3, 7, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 676; 4, 16, c. 723.

[49] *De Trinitate* 15, 17 (27), *P.L.*, vol. XLII, c. 1080 (o expresie de tipul *Deus patientia mea* nu înseamnă Dumnezeu *este* răbdarea mea, ci *este izvorul ei*). E vorba aici de un idiotism de construcție; există un vocabular biblic: *dies* „zi" în sensul de *tempus* „timp"(*De consensu evangelistarum* 2, 41 [88], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1120); o sintaxă: pronumele folosit în mod absolut la feminin singular, ca neutrul în latina clasică (*Enarratio in Psalmum* 118, 15, 8–9, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1543–1545). Numeroase remarci de acest fel întîlnite în *Locutiones in Heptateuchum* (*P.L.*, vol. XXXVI, c. 485–546) sînt consacrate anume adunării de idiotisme biblice, mai ales dintre cele ce reprezintă ecouri ale limbilor orientale, ebraică și greacă (cf. *incipit*, c. 485: *locutiones*

În toate acestea, se recunoaște gramaticianul: acest studiu al limbii biblice, de exemplu, nu-i decît o aplicare a teoriei didactice despre ἰδιώματα „idiotisme“[50]. Remarca se aplică însă la toate aspectele acestei *explanatio* „explicare“. Cît de des apare sub înfățișarea exegetului profesorul de altădată[51]! Îl vedem analizînd cu precizie formele verbale, subliniind valoarea cîte unui imperfect sau prezent[52], zăbovind asupra nuanțelor de vocabular[53]. Îl simțim cîteodată recidivînd în meseria de odinioară: explicația se prelungește, se amplifică, devine mai literară, și iată că, dintr-o dată, în mijlocul comentariului la un psalm, se strecoară un citat din Vergiliu[54].

Toate detaliile vechii metode se regăsesc în modul cum Augustin desfășoară explicația; poate fi urmărit în plăcerea de a parafraza, de a reformula clar pasajele obscure[55].

Se întîmplă chiar și lucruri mai grave: aidoma scoliaștilor lui Vergiliu, Sfîntul Augustin, în *enarratio* „comentariu“, sacrifică introducerea generală explicării literale a textului, lui *explanatio*[56]; ca și ei, își elaborează adesea comentariul pas cu pas, verset cu verset, dacă nu chiar cuvînt cu cuvînt, fără să fi încercat mai întîi să se ridice la o viziune de ansamblu asupra dezvoltării textului considerat ca o unitate organică[57]. Înlănțuirea, suita ideilor nu

---

scripturarum quae videntur secundum proprietates quae idiomata *graece vocantur, linguae hebraicae vel graecae* „locuțiuni din Scripturi care par construite după caracteristicile celor numite în greacă idiotisme, întîlnite în ebraică sau greacă“). În această scriere, se găsesc de fapt și alte lucruri: însemnări relative la stabilirea textului, la corectarea solecismelor latinești, la prezența figurilor etc. ...

[50] Sfîntul Augustin reamintește el însuși acest termen tehnic în *Locutiones*, la început (cf. nota precedentă).

[51] Cf. deja partea întîi, pp. 28–29.

[52] *De consensu evangelistarum* 3, 14 (47), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1187 (valoarea obișnuită a imperfectului). *Enarratio in Psalmum* 118, 9, 11; *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1522–1523 (*maledicti qui declinant a mandatis tuis* „păcătoși care se abat de la poruncile tale“: *declinant* „se abat“, nu *declinaverunt* „s-au abătut“; acest blestem îi vizează deci pe toți păcătoșii, nu doar pe părinții noștri dintîi).

[53] *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 35, *ibid.*, c. 557: *senior* se spune despre un bărbat mai puțin vîrstnic decît un *senex* „bătrîn“.

[54] *Enarratio in Psalmum* 118, 29, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1586 (citează *Eneida* 9, 19–20, în legătură cu cuvîntul *tempestas* „furtună“).

[55] *Id.*, 1, 1, 1502 (*Tanquam diceret*... „ca și cum ar spune...“ urmează o parafrază); 25, 7, c. 1575 (*tanquam dicens* „ca și spunînd“...); *De Trinitate* 1, 9 (18), *P.L.*, vol. XLII, c. 833; etc. ... Pentru acest obicei, cf. partea întîi, p. 35.

[56] Cf. partea întîi, pp. 36–37. Sfîntul Augustin publică enorma culegere de *Enarrationes in Psalmos, P.L.*, vol. XXXVI–XXXVII, fără a socoti necesară o prefață la ele, în care să studieze genurile literare ale psalmilor, autorii și istoria acestora. El se lansează în comentarea celor 176 de versete ale psalmului 118 (*P.L.*, vol. XXXVII, c. 1495–1596) fără să spună un cuvînt despre caracterul foarte special al acestui psalm alfabetic consacrat unor variațiuni de pură virtuozitate pe unica temă a proslăvirii legii.

[57] Să deschidem și aici *Enarrationes*: Sfîntul Augustin ia psalmul 1, versetul 1, îl comentează, apoi trece la versetul 2, și așa mai departe (*P.L.*, vol. XXXVI, c. 67 și urm.).

le descoperă decît *a posteriori*, pe măsură ce aceasta iese la iveală; aproape întotdeauna, își comentează textul cu aplomb, fără să se preocupe de ceea ce urmează, chiar dacă din această pricină va trebui să adapteze mai mult sau mai puțin laborios comentariul a ceea ce urmează la interpretarea a ceea ce precedă[58].

Știe, desigur, bine ce foloase se pot dobîndi din luarea în considerare a contextului, făcînd destul de frecvent apel la acesta[59], dar practică asta nu ca pe o metodă generală, ci doar ca pe o cale de a soluționa o dificultate determinată sau alta.

Pînă la urmă, fiecare verset este considerat în mod izolat, fiind încărcat cu sens, dîndu-i-se o valoare proprie: la limită, putem spune că Biblia se înfățișează gîndirii lui Augustin ca un imens ansamblu de cuburi de mozaic, de versete izolate și scurte pasaje pe care le poate deplasa și grupa după plac, fiecare din ele fiind încărcat de cîte o învățătură, de o autoritate particulară[60].

Ar fi lesne de arătat rațiunile pur religioase care explică acest fel de a vedea și modul în care grija de a da cuvîntului sacru o maximă eficacitate, de a nu pierde nimic din revelație, a putut contribui la a încărca astfel cu sens pînă și cele mai mici părticele ale lui și a reține îndelung atenția asupra fiecăreia dintre ele[61]. Eu am însă dreptul de a sublinia cît de mult se înrudește această metodă de exegeză cu cea folosită de literații decadenței în studiile lor referitoare la clasici: după cum ne amintim, comentariile lui Servius și ale lui Donatus asupra lui Vergiliu vădeau aceeași miopie, același „atomism" în mersul explicației[62].

---

[58] De pildă, *De Genesi ad litteram* 5, 1 (1), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 321: Sfîntul Augustin a comentat capitolul I al Genezei fără să prevadă că secțiunea despre raiul pămîntesc cuprinde o a doua povestire a creațiunii: ajuns la versetul 2, 4, rămîne fixat la acesta și caută în el o intenție tainică...

[59] *Cetatea lui Dumnezeu* 22, 18, *P.L.*, vol. XLI, c. 779 (despre Efes. 4, 10–16): *totam ipsius circonstantiam lectionis considerare debemus* „trebuie să luăm în considerare întregul context"; *De peccatorum meritis* 1, 30 (58), *P.L.*, vol. XLIV, c. 143 (despre Ioan 3, 1–21): *totam ipsam circonstantiam evangelicae lectionis... videamus* „să vedem... ansamblul textului evanghelic".

[60] De aici, acea virtuozitate, atît de deconcertantă pentru moderni, cu care compară, opune, comentează unul prin altul versete separate de contextul lor și extrase din cărți ale Bibliei dintre cele mai diferite în privința caracterului, a epocii, a finalității lor... De exemplu, *De Trinitate* 2, 15 (26); *P.L.*, vol. LXII, c. 862 (explică Exodul 31, 18 prin Luca 11, 20 și Faptele Apostolilor 2, 1–4); *De Genesi ad litteram* 3, 2 (2), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 279–280 (introduce în comentariul Genezei o *quaestio* privind II Petru 3, 6, unde pare să fie vorba de o nimicire a cerului prin Potop).

[61] Va trebui, de altfel, să revin asupra anumitor consecințe ale acestei stări de spirit (*infra*, p. 386).

[62] Cf. partea întîi, p. 37. Să observăm aici că această metodă întru totul antică (*spätantike!*) se opune tehnicii medievale numite *divisio* „diviziune" (sau *partitio* „separare") care constă, dimpotrivă, în a nu aborda un text decît după o foarte limpede degajare a armăturii compoziției sale (să ne amintim de meticuloasele decupaje la care

III

Pînă aici, am lăsat deoparte ceea ce în exegeza gramaticală ține de tehnica tradițională a stabilirii și corectării textului (*emendatio*). Studiul ei poate fi făcut împreună cu cel al rolului pe care-l joacă utilizarea limbilor străine.

În critica textuală a Bibliei, Sfîntul Augustin se confrunta cu probleme mult mai complexe decît cele pe care învățase să le rezolve, de pildă, în studiul lui Vergiliu. El analizează în profunzime reperele acestei critici în *De doctrina christiana*: cercetarea lui se bazează pe o Biblie latină, așadar pe traduceri ce se raportează la un original grecesc și (direct sau indirect) ebraic. Traduceri cîteodată mediocre (dar există oare, în general, traducere perfectă?), multiple și divergente, suferind adesea de obscurități cauzate de un exces de literalitate: diferitele manuscrise aflate în circulație nu aparțineau unei tradiții unice, ci depindeau de mai multe versiuni independente. Din toate aceste motive, *emendatio*, stabilirea textului, făcea necesară nu numai colaționarea manuscriselor latine, ci și recurgerea frecventă la originalele grecești ori ebraice[63].

În urma atîtor lucrări consacrate studierii lor, ne putem face astăzi o idee destul de precisă despre materialele pe care a putut să le aibă la dispoziție Sfîntul Augustin cînd e vorba de textele biblice[64]. Materiale disparate: a fost semnalat nu o dată caracterul eclectic și nesigur al textului biblic la Sfîntul Augustin. El se servește, neîndoielnic, de vechile traduceri latinești ale Bibliei, „Vetus latina“, folosite pe vremea sa în Biserica din Africa, dar aceste texte aveau ele însele un caracter foarte complex: o multitudine de elemente foarte diverse se suprapuseseră, iar mai apoi se substituiseră treptat, în cursul secolului al IV-lea, vechiului text acceptat de Tertullian și Ciprian; confuzia era mare mai ales în Noul Testament.

Pe de altă parte, trebuie să ne reamintim că Sfîntul Augustin se convertise și își începuse studiile biblice în Italia: de la Mediolanum mai ales, dar poate și de la Roma, adusese texte; opiniile cercetătorilor concordă în privința importanței elementelor aduse de pe continent, pe care el le-a suprapus, în

---

supune Dante sonetele din *Vita Nuova*). Această tehnică nu s-a dezvoltat însă decît în secolele al XII-lea–al XIII-lea, adică atunci cînd cultura medievală încetează să se bazeze pe gramatică și se supune dominației exclusive a dialecticii (Cf. Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance du XIIe siècle*, pp. 119, 229).

[63] *De doctrina christiana* 2, 11 (16)–2, 15 (22), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 42–46; 3, 4 (8 sfîrșit), c. 68.

[64] Vezi îndeosebi Roensch, *Lateinische Bibelübersetzungen*; Douais, *Saint Augustin et la Bible*; Burckitt, *Old Latin and Itala*; Monceaux, *Histoire*, vol. I, pp. 138–194; McIntosh, *Augustine's Genesis*; Capelle, *Psautier latin*; Vogels, *De consensu*, pp. 19 și urm.; Billen, *Heptateuch*; numeroasele studii ale lui dom de Bruyne și, mai ales, *Saint Augustin réviseur de la Bible*; Milne, *Augustine's Gospel*; vezi, de asemenea, Mohrmann, *Sondersprache*, p. 61, n. 2 și lucrările la care ea trimite. Fără a mai vorbi de lucrările recent consacrate insolubilei probleme a identificării *Italei* (cf. mai jos n. 104 de la p. 357).

practica sa, peste vechiul fond african. Trebuie ținut seama, în sfîrșit, de edițiile Sfîntului Ieronim: între 394 și 400, Sfîntul Augustin adoptă treptat traducerea Evangheliilor făcută de acesta; aprobă, cînd ajunge la el (foarte tîrziu, ce-i drept), revizia hexaplară a cărții lui Iov; în pofida antipatiilor sale teoretice, a utilizat uneori și traducerile *ex hebraeo* „din ebraică" pentru Heptateuh, Psalmi, Proroci...'

Acum, trebuie să vedem însă cum trudește Sfîntul Augustin la acest ansamblu de texte divergente, cîteodată contradictorii, și să degajăm regulile metodei sale. Ar trebui să spun, mai degrabă, „să-i analizăm comportamentul", pentru că, la drept vorbind, el nu aplică niște metode și reguli foarte riguroase.

Aici, iese din nou la iveală profesorul de gramatică (*grammaticus*) antic: să ne amintim de caracterul empiric pe care-l avea la el *emendatio* „corectarea"[65]. De fapt, dacă examinăm în ansamblu opera Sfîntului Augustin, constatăm că în ea critica textuală nu face obiectul unui studiu sistematic. Nici unul dintre comentariile sale nu presupune un efort preliminar de stabilire critică a textului; dificultățile pe care acesta le ridică sînt rezolvate una cîte una, pe măsură ce sînt întîlnite în cursul lecturii. Nici un travaliu pregătitor, nici o analiză a tradiției manuscrise, a valorii precise a diverselor mărturii, a raporturilor dintre ele, a filiației lor: Sfîntul Augustin se mulțumește să juxtapună pe masa sa de lucru cît mai multe variante[66]. Poate că ar fi excesiv să spunem că pune toate textele pe același plan, căci pînă la urmă le distinge totuși între ele pe cele mai corecte, *emendatiores codices*, și le acordă mai multă autoritate; știe de asemenea că unele sînt atît de corupte, încît încercarea de a le utiliza ar fi o pierdere de vreme[67].

Alteori, va acorda preferință manuscriselor cele mai vechi, *antiquiores*, sau, numărînd mărturiile, va prefera lecțiunea din *plures codices* „mai multe manuscrise" celei din *paucissimi* „foarte puține". Dar toate aceste noțiuni familiare școlii antice rămîn pronunțat subiective și mai ales nu oferă o bază unei practici riguroase.

Nu pe ele se bizuie în principal Sfîntul Augustin: în gîndirea sa, critica textuală trebuie să se bazeze în chip esențial pe recursul la textul original, singurul potrivit pentru judecarea diverselor lecțiuni prezentate de manuscrisele latine. Această problemă a recursului la greacă și ebraică, a cărei fecunditate debordează cadrul îngust al lui *emendatio* „corectare", se cere

---

[65] Partea întîi, pp. 34–35.

[66] Comeau (*Saint Augustin exégète*, p. 55) observă pe bună dreptate cît de imprecis îi este vocabularul: Augustin nu pare, cel mai adesea, să distingă două copii ale aceleiași traduceri de două atestări a două versiuni independente (cf. însă *De doctrina christiana* 2, 14 [21 sfîrșit], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 46).

[67] Cf. *id.*, 2, 12 (18), c. 44: *non enim intelligendos sed emendandos tales codices potius praecipiendum est* „trebuie avut în vedere că atare manuscrise se cuvin mai curînd să fie corectate decît interpretate".

examinată în întreaga-i generalitate, de ea trebuind să profite teoretic și *explanatio* „explicarea". Să vedem dar cum procedează Sfîntul Augustin.

Cazul ebraicei e destul de delicat. De un contact direct nu putea fi vorba, și, de altfel, nici n-ar fi putut găsi în Africa pe cineva capabil de un atare contact, decît dacă s-ar fi adresat „perfizilor evrei"[68].

Un recurs indirect a devenit posibil cînd Sfîntul Ieronim și-a publicat traducerile *ex hebraeo* „din ebraică". Se știe însă cu cîtă reticență le-a întîmpinat la început Sfîntul Augustin: el nu era filolog, ci înainte de toate om al Bisericii; cum să nu fi pregetat înainte de a admite autoritatea unei versiuni noi, ce contrazicea în atîtea puncte venerabilul text al Septuagintei, pe care se întemeiaseră de la origini, de la Noul Testament, întreaga tradiție creștină, toată pietatea, liturghia și dezvoltarea doctrinală a Bisericii universale[69].

Pînă la urmă, neîndoielnic, a găsit mijlocul de a recunoaște legitimitatea Vulgatei fără a sacrifica Septuaginta[70], și uneori îl vedem consultînd-o

---

[68] Cu toate acestea, s-a recurs uneori la ei în discuțiile pe care le-a stîrnit apariția versiunilor *ex hebraeo* ale Sfîntului Ieronim; cf. pățania episcopului din Œa [Tripoli], povestită răutăcios lui Ieronim însuși de către Sfîntul Augustin, *Scrisoarea* 71, 3 (5), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 242–243. El citează totuși judecata lor favorabilă, ap. *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 43, *P.L.*, vol. XLI, c. 603. El însuși l-a întrebat pe un evreu despre sensul cuvîntului „raca/racha" (*De sermone Domini in monte* 1, 8 [23], *P.L.*, vol. XXXIV, 1241); de corectat judecata lui Courcelle (*Les lettres grecques*[2], p. 141), în lumina observațiilor lui E. J. Goodspeed, *Problems of New Testament Translation*, Chicago, 1945, pp. 21–23: „Raca" (de accentuat în greacă ῥαχά) vine nu din ebraică, ci din grecescul ῥαχάς, folosit ca injurie (cf. C. C. Edgar, *A New Group of Zenon Papyri*, Manchester, 1934, p. 2): Sfîntul Augustin poate fi deci scuzat că a șovăit înainte de a adopta ipoteza unei origini ebraice.

[69] Oricare va fi fost influența revizuirilor lui Origene, textul LXX a fost și a rămas pînă în zilele noastre singurul text oficial al bisericilor de limbă greacă. Versiunile latinești folosite înaintea Vulgatei se bazează și ele pe LXX (Cartea lui Daniel fusese însă tradusă după textul lui Theodotion: Monceaux, *Histoire*, vol. I, p. 130). Despre acest fundal teologic al rezistențelor lui Augustin, cf. de Labriolle, *Histoire*, pp. 478–481.

[70] S-ar putea încerca fixarea în felul următor a evoluției Sfîntului Augustin (cf. deja de Bruyne, *R.B.*, 1913, pp. 305 și urm.): la început, a fost ispitit să se îndoiască de exactitatea traducerii realizate de Ieronim (*Scrisoarea* 71, 2 [3]–3 [5], *P.L.*, vol. XXXIII, c. 242–243, versul 403; cf. temerile *a priori* din *Scrisoarea* 28, 2 [2], c. 112: 394–395); mai tîrziu, i-a suspectat în mare măsură pe evrei de a fi corectat, după începuturile creștinismului, textul lor ebraic pentru a elimina din el profețiile favorabile creștinilor pe care LXX le găsiseră și traduseseră corect (*Scrisoarea* 82, 5 [34–35], c. 290–291: versul 405); ipoteza unei contrafaceri anticreștine datorate rabinilor a fost uneori foarte serios reluată de exegeți contemporani (astfel, J. Calès, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1936, vol. 2, p. 347, în legătură cu *Ps.* 110, 3); de cele mai multe ori, Sfîntul Augustin o menționează ca fiind avansată de alții, înaintea lui, dar nu și-o asumă explicit; fără să renunțe vreodată cu totul la această idee (cf. *infra*, n. 73), pînă la urmă a admis, cel puțin teoretic, autoritatea textului ebraic „modern" și, ca atare, și a Vulgatei, dar această autoritate o dublează, fără a i se substitui, pe cea a LXX, pe care Sfîntul Augustin o consideră inspirată, cum făcuse deja iudaismul alexandrin (Philon, *Viața lui Moise* 2, 6); versiunea lor, încărcată de sens profetic, are valoarea unei a doua revelații (vezi *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 42–43, *P.L.*, vol. XLI, c. 602–604: între 420 și 426; și, în special, finalul

pe cea dintîi și luînd în considerare mărturia ei în discutarea unui anumit număr de texte[71].

Dacă examinăm însă cu grijă aceste pasaje, vom observa că Sfîntul Augustin nu prea trage folos din ea pentru *emendatio* „corectarea" propriu-zisă, pentru stabilirea textului. Ezită de fiecare dată înainte de a da dreptate versiunii *ex hebraeo* împotriva Septuagintei[72], chiar și atunci cînd toate argumentele par a-l îndemna s-o facă[73]; în mod mult mai firesc, invocă autoritatea ei în sprijinul unei lecțiuni furnizate deja de textul grecesc[74].

Redus la aceste limite, recursul la ebraică nu se vădește de o mare fecunditate; acest recurs a fost de altfel prea tardiv și a rămas întotdeauna discontinuu; exegeza augustiniană a Vechiului Testament suferă deseori datorită bazei fragile pe care se sprijină, critica sa textuală neputîndu-se întemeia pe originalul ebraic[75].

Recursul la original era necesar însă nu numai pentru stabilirea textului, ci trebuia să intervină și în *explanatio* „explicare". Sfîntul Augustin și-a dat

---

pasajului indicat; de asemenea, privitor la inspirația LXX: *De consensu evangelistarum* 2, 66 (128), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1139; *De doctrina christiana* 2, 15 (22), *ibid.*, c. 46; *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 169, *ibid.*, c. 595; *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 14, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 455; 15, 23, 6, c. 470; și mai ales 18, 42–45, 1, c. 602–606: această teorie, pentru noi atît de ieșită din comun, se sprijinea pe legenda miraculosului acord dintre cei șaptezeci și doi de interpreți, admisă fără aprehensiune de Augustin. De reținut mai ales că această doctrină a dublei inspirații se bazează pe ideea că nu trebuie minimalizată bogăția revelației, doctrină înrudită cu cea, pe care o vom întîlni curînd, a pluralității sensurilor literale (*infra*, n. 57 de la p. 390) și care, la fel ca aceasta, trebuie interpretată din perspectiva strict augustiniană a iluminării.

[71] Recursul la Vulgata (*ea interpretatio quae est ex hebraeo* „această traducere făcută din ebraică"), după cum observă Bruyne, *R.B.*., 1913, pp. 306–307, își face apariția brusc în mijlocul lucrării *Quaestiones in Heptateuchum* (5, 20), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 758.

[72] Astfel, el menține, în pofida tăcerii Vulgatei, „adăugirile" din LXX: *Quaestiones in Heptateuchum* 5, 54, c. 772; 6, 19, c. 784, străduindu-se să arate că se pot accepta deopotrivă lecturile amîndurora: *id.*, 6, 15, c. 783; 7, 16, c. 797.

[73] De pildă, *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 10–11, *P.L.*, vol. XLI, c. 448–450: e vorba de computul anilor lui Matusalem. Cifrele avansate în LXX ridică o dificultate (plasînd moartea lui Matusalem după Potop), pe cînd cele din Vulgata nu. Abia după o lungă discuție el se decide să conchidă, în cîteva cazuri, în favoarea originalului ebraic: *id.*,15, 13, 3, c. 454; 15, 14, 2, c. 455.

[74] De pildă, în *De Trinitate* 15, 19 (34), *P.L.*, vol. XLII, c. 1084 (despre *Ps.* 87, 19: Sfîntul Augustin a cunoscut deci tîrziu psaltirea *ex hebraeo* „tradusă din ebraică").

[75] Comentariile la Geneză, în special, insistă pe dificultăți, dar se și pierd în mulțimea acestora, situație pe care recursul la textul ebraic le-ar fi evitat; de pildă, la Geneză 1, 20 (textul latinesc pare să spună că păsările au ieșit din apele mării): *De Genesi contra Manichaeos* 1, 15 (24), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 184; *De Genesi lib. imperfectus* 14 (44), *ibid.*, c. 237–8; 15 (49), c. 239; *De Genesi ad litteram* 3, 7 (9), *ibid.*, c. 282–283; 3, 10 (14), c. 285. Privitor la alte pasaje, cf. *De Genesi ad litteram* 2, 15 (32), c. 276 (Vulgata e mai clară); 5, 1 (3), c. 321–322 (Vulgata e mai puțin precisă); 5, 7 (21 și urm.), c. 328 (pentru cuvîntul *fons* „izvor, fîntînă", textul ebraic indică *aburi*); 8, 10 (23), c. 381 (ebraica înlătură amfibologia). Or, cel puțin pentru această din urmă lucrare, Sfîntul Augustin ar fi putut dispune de Vulgata.

seama, neîndoielnic, că numeroase pasaje din Biblia latină nu puteau fi înțelese decît repunîndu-le în contextul ebraic, după care fuseseră transcrise în mod prea literal.

De altfel, un anumit număr de referințe la Vulgata nu țin de *emendatio*, pentru că nu servesc la corectarea versiunii tradiționale, ci la lămurirea ei în diverse locuri unde este mai puțin clară decît traducerea recentă făcută din ebraică[76].

Pe de altă parte, Sfîntul Augustin s-a străduit să utilizeze cît mai bine puținul pe care-l știa, pe care putea să-l întrevadă sau să-l ghicească din ebraică, pentru a preciza sensul anumitor cuvinte[77] și, mai mult, pentru a determina adevăratele înțelesuri ale idiotismelor păstrate de versiunea latină[78]. Dar mijloacele sale de informare erau prea limitate, și constatăm că de multe ori se poticnește în fața unor dificultăți pe care o cunoaștere mai precisă a ebraicei și a influenței sale asupra stilului biblic le-ar fi înlăturat cu ușurință[79].

Recursul lui Augustin la greacă se prezenta în condiții mult diferite. Totul contribuia la determinarea acestui demers: autoritatea pe care o recunoștea acestui text în ambele Testamente, faptul că în fond cunoștea îndeajuns această limbă, documentația de care dispunea. Numeroasele și variatele aluzii pe care le face la *codices graeci* „manuscrisele grecești" atestă că din biblioteca sa nu lipseau manuscrise grecești ale diverselor părți din Biblie.

Știa de existența a cinci dintre cele șase versiuni grecești reunite de Origene[80]; cîteodată, se referă la Symmachus și Aquila, dar totdeauna, pare-se, din mîna a doua[81]. *Codices* „manuscrisele" de care se servește reprezintă

---

[76] *Quaestiones in Heptateuchum* 5, 20, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 758; 7, 37, c. 804; 7, 47, c. 809.

[77] De pildă, în *De Genesi ad litteram* 1, 10 (36), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 260 (invocă mărturia unei versiuni syriace; *superferebatur* „era purtat deasupra" din Gen. 1, 2 are sensul unui *fovebat* „proteja"); *De Genesi contra Manichaeos* 2, 13 (18), *ibid.*, c. 206 (în ebraică, cuvintele care desemnează bărbatul și femeia sînt înrudite ca în latină *vir–virago* „bărbat–femeia bărbată"; informația e dată din a doua mînă: dicitur *sic sonare* „*se zice* că așa sună"; de fapt, cerut de explicația din versetul din Geneză 2, 23, acesta trebuie să fi fost un loc comun la comentatori).

[78] Numeroase exemple în *Locutiones in Heptateuchum*, de pildă 1, ad Gen. 4, 2; 4, 8; 7, 5; 8, 9; 8, 12 etc. ... *P.L.*, vol. XXXIV, c. 487–488. Dar majoritatea idiotismelor astfel descoperite nu sînt depistate în virtutea unei cunoașteri directe sau indirecte a ebraicei (cf. folosirea punicei ad Gen. 8, 9; Exod 24, 10, *ibid.*, c. 488, 512); numai practicarea stilului biblic, acea *familiaritas* „familiaritate" dobîndită prin lungi lecturi l-a făcut puțin cîte puțin pe Sfîntul Augustin să înțeleagă semnificațiile anumitor moduri de exprimare: cine oare nu-și dă seama de empirismul și limitele unei asemenea metode?

[79] Voi avea prilejul să reamintesc că multe din obscuritățile și misterele pe care Sfîntul Augustin credea că le descoperă în Biblie nu aveau altă cauză decît necunoașterea de către el a idiotismului ebraic (*infra*, pp. 387–388).

[80] *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 43, *P.L.*, vol. XLI, c. 603 (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion și *Quinta editio*).

[81] De pildă, *id.*, 15, 23, 3, c. 470; *Quaestiones in Heptateuchum* 4, 52, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 742–743.

deci diverse exemplare mai mult sau mai puțin divergente ale aceleiași versiuni a Septuagintei. Avea de asemenea mai multe texte de valoare inegală ale Noului Testament.

În ce mod și în ce măsură s-a slujit de ele? Să deschidem *Enarrationes in Psalmos*; e de-ajuns să citești cîteva pagini ca să-ți dai seama de rolul pe care-l joacă aici apelul la *codices graeci*. Sfîntul Augustin se folosește efectiv de acestea pentru *emendatio* „corectare": cu ochii ațintiți la textul grecesc, el judecă valoarea diverselor lecțiuni din manuscrisele sale latinești; divergențele dintre ele își pot avea sursa în ambiguitatea originalului[82]; acest examen se soldează adesea cu stabilirea unui text critic: el o alege dintre diversele traduceri latinești, pe cea care-i pare conformă cu originalul[83]; dacă nu-l satisface nici una, nu pregetă să propună el însuși o lecțiune nouă, elaborată direct pe baza textului grecesc[84].

Explanatio „explicarea" profită și ea de aceste confruntări: sub aspect gramatical, greaca îi permite evitarea multor contrasensuri, limpezirea obscurităților[85], a ambiguităților de construcție[86] sau de vocabular[87] din latină. Într-un mod mai profund, îl vedem pe Sfîntul Augustin străduindu-se să regîndească în greacă acest text latinesc, ce nu e decît reprezentantul ei și nu are o autoritate proprie: greaca înlesnește înțelegerea cîte unei particularități care, surprinzătoare în latină, ar putea să pară voită și să împingă

---

[82] Astfel, *Enarratio in Psalmum* 118, 15, 5, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1542: *consolatus sum, exhortatus sum; utrumque enim potuit interpretari de verbo graeco quod est* παρεκλήθην „m-am consolat, am prins curaj; căci verbul grecesc παρεκλήθην putea fi interpretat și într-un fel, și într-altul" (mă rezum la cîteva exemple, pe care le aleg anume din același comentariu, spre a da cititorului o idee despre frecvența relativă la care pot ajunge aceste diverse remarci; dar alegerea *Enarr. in Ps.* 118, scriere cu un caracter atît de special, este poate întrucîtva contestabilă); 17, 1, c. 1547; 25, 6, c. 1575; 32, 7, c. 1595.

[83] *Id.*, 10, 3, c. 1526: *vias meas, vias tuas* „căile mele, căile tale": manuscrisele grecești întăresc autoritatea majorității celor latinești și determină alegerea primei lecțiuni; 11, 6, c. 1530–1531; 13, 3, c. 1537; 14, 2, c. 1539; 15, 2, c. 1542; 15, 8, c. 1543; 19, 2, c. 1554; 20, 1, c. 1557–1558; 24, 7, c. 1568–1569.

[84] *Id.*, 10, 4, c. 1526: *insinua mihi, instrue me; quod expressius de graeco dicitur* fac me intelligere „fă-mă să cunosc, învață-mă; fă-mă să înțeleg ceea ce în greacă e spus într-un mod mai pregnant"; 22, 1, c. 1562; 25, 1, c. 1571; 26, 2, c. 1577. Traducerile propuse astfel de Sfîntul Augustin sînt adesea găsite cu mare finețe (un bun studiu despre ele, deși poate cam prea laudativ, se găsește în de Bruyne, *Saint Augustin réviseur de la Bible*, pp. 544–578; ele urmăresc un triplu scop: exactitate, claritate, puritate a limbii latine).

[85] *Id.*, 29, 3, c. 1588: *immaturitate* „ în mod prematur" explicat prin ἐν ἀωρίᾳ „mai devreme".

[86] *Id.*, 15, 8, c. 1543: textul grecesc arată că pronumele *haec* [neutru, nu feminin] nu se raportează la *lex* „lege", așa cum ar putea să pară după cel latin.

[87] *Id.*, 4, 1, c. 1509: *nimis* înseamnă aici „mult", și nu „prea", dat fiind că în greacă figurează σφόδρα „mult", și nu ἄγαν „prea"; 4, 5, c. 1511; 16, 4, c. 1546.

comentariul pe pista falsă a unei intenții misterioase[88]. În fine, greaca dă cuvintelor latinești adevărata lor valoare, conferindu-le astfel o bogăție și o profunzime nebănuite[89].

Aceasta e tehnica recursului la greacă. Nu e însă suficient să constatăm că Sfîntul Augustin știe să valorifice cunoștințele sale de greacă, ci trebuie să cercetăm dacă o face în mod regulat, sistematic și ori de cîte ori este nevoie. Pe istoric îl așteaptă aici o surpriză: va constata curînd că recursul la greacă joacă roluri foarte diferite în diversele opere exegetice ale Sfîntului Augustin[90].

Intenționat l-am trimis pe cititor mai întîi la *Enarrationes in Psalmos*. Comentariile de genuri destul de diferite[91] reunite în această uriașă culegere au toate o trăsătură comună: Sfîntul Augustin le-a redactat avînd sub ochi psaltirea din Septuaginta[92], la care se referă aproape constant, folosind-o la operațiunile de *emendatio* și *explanatio* ale aproape tuturor versetelor[93]. Metodă ce nu se mai regăsește în comentariile la celelalte părți ale Bibliei.

După *Enarrationes*, recursul cel mai frecvent la greacă se întîlnește în *Quaestiones in Heptateuchum*[94]; dar aici este deja mai puțin regulat, mai puțin

---

[88] *Id.*, 26, 3, c. 1577–1578: construcția „calumnientur *me*" „*mă* vor calomnia" (pentru *mihi*) nu e decît un calc grecesc, fără valoare expresivă; 29, 9, c. 1588.

[89] *Id.*, 17, 2–3, c. 1548: *disciplina* ca traducere a grecescului biblic παιδεία înseamnă *per molestias eruditio, emendatoria tribulatio* „învățare cu efort, perfecționare trudnică", observație justă și subtilă, ce subliniază o nuanță pe care acest cuvînt clasic, dar în plină evoluție, era pe cale s-o dobîndească în latina biblică și patristică: cf. articolul meu *Doctrina et disciplina*, § 12.

[90] Cf. deja Angus, *Sources*, pp. 245–262.

[91] Cf. Wilmart, *Tradition*, p. 295.

[92] Mărturia foarte precisă a Sfîntului Augustin însuși vine în sprijinul inducțiilor pe care le putem scoate din textul scrierii *Enarrationes*: *Scrisoarea* 261, 5, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 1077: *psalterium a sancto Hieronymo translatum ex hebraeo non habeo. Nos autem non interpretati sumus, sed codicum latinorum nonnullas mendositates ex graecis exemplaribus emendavimus. Unde fortassis fecerimus aliquid commodius quam erat, non tamen tale quale esse debebat. Nam etiam nunc, quare forte nos tunc praeterierunt, si legentes moverint, collatis codicibus emendamus*... „nu posed Psaltirea tradusă din ebraică de Sfîntul Ieronim. Noi însă n-am tradus, ci am corectat unele erori din manuscrisele latine după exemplare grecești. Din care pricină vom fi realizat poate o versiune mai comodă decît era, totuși nu una așa cum se cădea să fie. Căci chiar și acum, poate pentru că atunci ne-au scăpat unele lucruri, dacă cititorii s-ar sesiza, le-am putea corecta colaționînd manuscrisele..."

[93] Și totuși: Sfîntul Augustin nu ajunge (și știu de ce — pentru că nu e capabil) să lucreze direct după textul grecesc: baza lecturii sale rămîne latina, încît, de îndată ce atenția îi slăbește, vedem cum neglijează în mod regretabil recursul la original: ex. *Enarratio in Psalmum* 118, 28, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1583 (*emendatio* fără referire la greacă).

[94] Iată cîteva exemple culese în ordine: *Quaestiones in Heptateuchum* 3, 3, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 674; 3, 15, c. 600; 3, 25, c. 686; 3, 35, c. 691; 3, 38, c. 694; 3, 51, c. 699; 3, 53, c. 700; 3, 66, c. 706 etc. ... Aceeași frecvență relativă a recurgerii la greacă în *Locutiones in Heptateuchum* (de pildă, ad Gen. 2, 9; 2, 16; 3, 1; 3, 17; 6, 6; 6,16; etc. ..., *ibid.*, c. 486–487; cf. Billen, *Heptateuch, passim*, și îndeosebi p. 23).

sistematic. Trecînd de aici la marile comentarii asupra Genezei, cu mare dificultate vom mai găsi urme ale unui atare recurs la greacă, acesta fiind, în acest loc, cu totul excepțional[95]. El lipsește total din *Adnotationes in Iob*[96], fapt deosebit de semnificativ, deoarece scurtele glose, redactate de Sfîntul Augustin pentru uzul său personal, ne permit să-l surprindem oarecum în intimitatea travaliului său cotidian: constatăm că în mod normal studia Biblia doar după textul latinesc.

În ce privește Noul Testament, aceleași restricții: amplul comentariu asupra Sfîntului Ioan învederează folosirea într-o oarecare măsură a limbii grecești, dar nu una constantă, iar în mai multe cazuri s-a făcut dovada că Sfîntul Augustin s-a înșelat pentru că n-a știut să recurgă la textul original[97]. Chiar și într-o operă pregătită cu atîta seriozitate ca *De consensu evangelistarum*, acest recurs discontinuu se întîmplă să fie uneori absent exact atunci cînd ar fi fost necesar[98]; el lipsește cu totul în *Quaestiones* evanghelice și în comentariul la Matei. La epistolele Sfîntului Pavel, Augustin a folosit și textul grec[99], dar tot fără o metodă coerentă[100].

Impresia ce se degajă din această privire de ansamblu este deci destul de dezamăgitoare[101]; Sfîntul Augustin știa să se slujească de greacă, dar nu a tras din asta toate foloasele la care ne-am fi așteptat. O atare lipsă de rigoare în aplicarea metodei sale atestă la el influența unei epoci de decadență, caracterizată prin repliere, degradare, prin scăderea nivelului muncii intelectuale...

Grav e că Sfîntul Augustin a avut el însuși conștiința acestui fapt și că, renunțînd să lupte, l-a acceptat. Într-adevăr, dacă recitim cu grijă chiar

---

[95] Singurele exemple semnificative care mi-au atras atenția sînt *De Genesi ad litteram* 2, 15 (32), *ibid.*, c. 277; 7, 1 (2), c. 356; 8, 10 (19), c. 380.

[96] După cum o dovedește discutarea unei ambiguități de lectură (citată *supra*, n. 36 de la p. 345): o simplă privire aruncată asupra textului grecesc ar fi înlăturat dificultatea.

[97] Vezi analiza atît de precisă a lui Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 58–69; cf. p. 54, n. 2. Pentru alte exemple de recurgere la greacă în Evanghelii, Milne, *Gospels*, pp. XV–XVI.

[98] De pildă, *De consensu evangelistarum* 2, 30 (72), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 113; 3, 7 (27), c. 1174; 3, 24 (65), c. 1198.

[99] Destul de îndeaproape uneori ca să corecteze versiunile curente și să elaboreze cu adevărat un text original: cf. de Bruyne, *Fragments de Freising*, și *Saint Augustin réviseur*, pp. 523–544.

[100] Ex. *Contra II epistolas Pelagianorum* 4, 4 (7), *P.L.*, vol. XLIV, c. 614: pelagienii tălmăceau în favoarea lor un verset din Sfîntul Pavel, Rom. 5, 12, exploatînd o ambiguitate a latinei; recursul la greacă îi permite lui Augustin să le dispute această autoritate. Dar, într-o scriere anterioară, întîlnise deja această dificultate, și atunci, nerecurgînd la greacă, se împotmolise: *De peccatorum meritis* 1, 1 (9), *ibid.*, c. 115.

[101] Un alt factor o întărește; se întîmplă destul de des ca Sfîntul Augustin să citeze textul grecesc fără vreun profit pentru comentariul său: e îngăduit să presupunem că nu se simțea îndeajuns de sigur de sens pentru a scoate din citatul respectiv consecințele ce ni se pare că se impun. De pildă, tot în *Enarratio in Psalmum* 118, 6, 4, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1515; 14, 4, c. 1540; 16, 3, c. 1546; 28, 4, c. 1584. Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 64–65, a făcut aceeași constatare pentru *Tractatus in Iohannem*.

pasajele din *De doctrina christiana* în care el proclamă utilitatea recursului la textele originale ale Bibliei, constatăm curînd că prevede dificultatea și-și pregătește poziții de repliere.

Cunoașterea limbilor ar putea, desigur, să aducă foloase! E bine deci să le înveți, cu condiția să ai răgazul și capacitatea necesare: *linguae [...] si et otium [...] et ingenium ediscendae*[102]! Presimți că adesea condiția riscă să nu fie satisfăcută; de unde, tot felul de portițe de scăpare: la urma urmei, te poți mulțumi să recurgi la specialiști mai competenți[103], sau să înlocuiești, de bine, de rău, recursul la original prin folosirea unei traduceri cu fidelitate literală garantată[104]; în sfîrșit și mai ales, exegetul priceput va ști prin simpla comparare a versiunilor divergente să ghicească, să reconstruiască conjectural valoarea textului primitiv (*Urtext*) din care derivă variantele lor[105].

Metodă timorată, imperfectă; însă practica urmată de Augustin însuși dovedește îndeajuns că avea dreptate să nu spere prea mult din partea contemporanilor săi. Ce des îl vedem profitînd el, cel dintîi, de aceste licențe și rezolvînd problemele critice prin simpla examinare a lecțiunilor comparate din latină[106].

Nu e singurul element surprinzător din *emendatio* augustiniană. Cu sau fără recurs la greacă, multe din discuțiile consacrate examinării cîte unui

---

[102] *De doctrina christiana* 2, 14 (21), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 45.

[103] *Id.*, *ibid.*: *aut quaerenda sunt ab earum linguarum hominibus* „sau trebuie cerute informații de la oamenii care vorbesc aceste limbi".

[104] *Id.*, 2, 13 (19), c. 44: *aut linguarum illarum, ex quibus in latinam scripturam pervenit petenda cognitio est; aut habendae interpretationes eorum, qui se verbis nimis obstrinxerunt* „sau trebuie avută în vedere cunoașterea limbilor din care s-a tradus în latină Scriptura; sau trebuie consultate traducerile acelora care au transpus cuvînt cu cuvînt". Se știe că ceva mai încolo (2, 15 [22], c. 46) Sfîntul Augustin recomandă pentru exactitatea ei (*verborum tenacior*) o misterioasă versiune (*interpretatio*) pe care o numește (în starea actuală a manuscriselor noastre) *Itala*. Puține sînt chestiunile atît de mult dezbătute zadarnic ca identificarea acesteia (bibliografie recentă: de Labriolle, *Littérature*, pp. 556–557; de adăugat lucrările despre *Itala* menționate aici în indicele bibliografic la numele lui d'Alès, Ambroggi, Balestri, Capelle, de Bruyne, Cavallera, Vaccari). În ce mă privește, renunț să reiau această dezbatere. Dacă cititorul îmi cere totuși să iau o poziție, voi adopta ipoteza reluată și susținută cu tenacitate de Vaccari, care constă în a corecta *Itala* prin *Aquila* și a vedea în această *interpretatio* (cf. utilizarea acestui cuvînt în fraza precedentă: 2, 14 [27], c. 46) nu o versiune latină, ci unul dintre textele grecești de bază: la această ipoteză radicală îmi place mai ales faptul că ea ne scapă de acea fantomatică *Itala* despre care Augustin nu pomenește nicăieri în altă parte, și nici un alt autor în afară de el.

[105] *Id.*, 2, 12 (17), c. 43: *non nullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestavit inspectio* „deseori, confruntarea mai multor manuscrise a clarificat unele pasaje obscure"; 3, 4 (8 sfîrșit), c. 68; 2, 14 (21), c. 45–46. Augustin, neîndoielnic, simte aici pericolele unei asemenea metode: nu trebuie ținut seama decît de manuscrisele bune și care provin dintr-un același text de bază. Dar cum să le clasifici și să le corectezi?

[106] Cf., de exemplu, textul lucrării *Enarratio in Psalmum* 118, citat *supra* n. 93 de la p. 355.

pasaj se încheie fără să fi ajuns la o alegere sau la elaborarea unui text critic: Sfîntul Augustin juxtapune la întîmplare diversele lecțiuni. Situație de înțeles în virtutea teoriei precedente, atunci cînd aceste lecțiuni sînt într-un fel complementare și cînd varietatea lor reflectă diversele aspecte ale valorii complexe a originalului[107].

Sfîntul Augustin nu e un editor al Bibliei, ci un exeget; iar, în gîndirea sa, munca acestuia din urmă nu o implică în mod necesar pe a celui dintîi. Scopul pe care-l urmărește, atunci cînd colaționează toate aceste *codices* ale sale, nu este de a stabili cel mai bun text compatibil cu servituțile limbii latine, ci de a ajunge la cît mai deplina înțelegere a conținutului revelației; pentru gîndirea augustiniană, este caracteristică lunecarea rapidă peste scopurile intermediare; el nu zăbovește să examineze în ea însăși problema Bibliei latinești, pentru că nici cea mai bună traducere latinească nu va putea avea vreodată în ochii săi aceeași valoare cu textul original, așa cum a ieșit el din pana scriitorilor (sau a traducătorilor) inspirați. Versiunile latinești nu sînt decît mijloace de apropiere de acest text fundamental, a cărui aprofundare rămîne pentru exeget scopul esențial[108].

Alteori însă, lecțiunile juxtapuse nu au acest caracter complementar. Constatăm atunci cu surprindere că Sfîntul Augustin le comentează deodată, străduindu-se să arate că pe căi diferite ele concură spre același țel; chiar dacă există rațiuni tehnice pentru a o prefera pe una dintre ele, o explică pentru orice eventualitate și pe cealaltă[109]. Modul acesta de a proceda are de

---

[107] De pildă, *Enarratio in Psalmum* 118, 8, 1, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1518: πάροικος, *inquilinus, advena, incola* „vecin, locatar, străin, locuitor"; *De Genesi ad litteram* 11, 2 (4), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 430–431, *serpens* prudentissimus, sapientissimus, astutior „șarpele *deosebit de isteț, foarte abil, viclean*" (aici, Sfîntul Augustin caută să ghicească nuanța din ebraică, la care nu poate să recurgă).

[108] Acest mod de a vedea își află un prețios punct de sprijin în remarcile subtile ale lui Comeau (*id.*, pp. 55–58) privitoare la felul în care Sfîntul Augustin tratează textul Evangheliei a IV-a în *Tractatus in Iohannem.* Dimpotrivă, se opune ipotezei susținute cu tenacitate de regretatul dom de Bruyne, după care Sfîntul Augustin ar fi autorul și editorul unei versiuni cvasicomplete a Bibliei, făcută după textul grecesc (vezi îndeosebi *Saint Augustin réviseur de la Bible*). Împotriva acestei ipoteze s-au formulat deja obiecții ce mi se par foarte puternice (Lagrange, *Opinions*, pp. 172–179; cf. deja Douais, *Saint Augustin et la Bible*, pp. 354–355): ar fi să forțăm mărturia *Scrisorii* 261 (citată *supra*, n. 92 de la p. 355) dacă am căuta în ea o aluzie la o ediție revizuită; Sfîntul Augustin s-a mulțumit să opereze corecturi în cursul comentariilor sale; mai tîrziu, acestea au putut fi culese, extrăgîndu-se din ele lecțiuni pe care ni le prezintă manuscrise precum *r* (*Fragmentele de la Freising* pentru Sfîntul Pavel), *R* (*Psaltirea de la Verona*), dar nu Sfîntul Augustin a editat aceste texte: tăcerea *Retractărilor* și a lui Possidius este irecuzabilă. Pe de altă parte, această ipoteză închide ochii la fapte cît se poate de numeroase și semnificative pe care am căutat să le pun în lumină în capitolul de față: recurgerea discontinuă la greacă, incertitudinea și insuficiența metodei, absența frecventă a textului definitiv etc. ...

[109] De pildă, *Scrisoarea* 169, 1 (3), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 631; 157, 3 (19), c. 683–684; *Cetatea lui Dumnezeu* 20, 20, 3 *P.L.*, vol. XLI, c. 689.

bună seamă și rațiuni religioase, doctrinale sau apologetice: grija de a nu minimaliza bogăția revelației[110]; trebuie arătat, indiferent ce text s-ar adopta, că dogma rămîne neclintită; adevărul contează mai mult decît textul pe care se sprijină.

Ceea ce vreau însă să subliniez aici este postulatul pe care-l presupune acest mod de a vedea lucrurile: în fond, Augustin nu e un filolog și n-are decît o încredere limitată în valoarea travaliului filologic; critica textelor nu-i pare susceptibilă să ajungă la rezultate decisive care să pună capăt oricărei discuții[111].

Ai impresia că Augustin nu e convins de existența unei metode care să permită stabilirea unui text sigur, și nici măcar că poate exista un asemenea text, bază solidă a oricărui studiu ulterior. E tocmai ceea ce-l împiedică să utilizeze cu maximă eficiență lucrările realizate de erudiți mai bine înarmați ca el, Sfîntul Ieronim de pildă[112].

Văd în aceasta înainte de toate un efect al orientării culturii sale personale: Augustin e prea filozof pentru a putea fi filolog; dialectica sa e prea vioaie, prea neliniștită, pentru a-l putea mulțumi o tehnică bazată pe constatări de fapte.

Și, mai cu seamă, regăsesc aici influența formației sale strict literare, prea literare pentru a se încadra în rigoarea unei metode științifice. Sfîntul Augustin e un literat antic; este, fără îndoială, gramatician, dar în sensul cel mai umil al cuvîntului *grammaticus*: gramatica a rămas pentru el o tehnică didactică, elementară, reprezentată de programa ciclului întîi al învățămîntului secundar; el n-a ajuns, precum Sfîntul Ieronim, la gramatica savantă, la filologia așa cum o practicaseră marii erudiți elenistici și cum știuse Origene s-o adapteze la nevoile exegezei creștine.

---

110 Acesta e, după cum ne amintim, motivul care explică juxtapunerea textelor provenite din LXX și din ebraică (cf. *supra*, n. 70 de la p. 351).

111 Bunăoară, *De Trinitate* 1, 6 (13), *P.L.*, vol. XLII, c. 828 (despre Filipeni 3, 3): el respinge lecțiunea *spiritu Deo* (pentru *spiritui Dei*), bazîndu-se pe autoritatea *plures codices latini* „majoritatea codicelor latine" și a tuturor *codices graeci* „codicelor grecești". Dar are impresia că atîta nu e de ajuns pentru a închide gura adversarilor săi și se preocupă să găsească autorități scripturare ce condamnă exegeza pe care ei se încăpățînează s-o scoată din lecțiunea greșită la care rațiunile sale pur filologice nu-i vor face să renunțe.

112 Astfel, pentru Evanghelii, Sfîntul Augustin dispune de un text excelent și pe care îl recunoaște ca atare (cf. *Scrisoarea* 71, 4 [6], *P.L.*, vol. XXXIII, c. 243), traducerea Sfîntului Ieronim: ea e cea care-i servește drept bază în *De consensu evangelistarum*. Am putea crede că o urmează întocmai, chiar dacă o compară cu originalul grecesc. Dar nu! El se referă și la alte *codices* „manuscrise", care nu sînt decît specimene ale imperfectelor versiuni *vetus latina* (Burckitt, *Old Latin and Itala*, p. 77). Știu foarte bine că pînă la urmă nu adoptă lecțiunile lor, dar, oricum, le ia în considerare, ceea ce e deja prea mult de vreme ce, vizibil corupte, ele nu sînt coroborate de mărturia versiunii grecești (de pildă, *De consensu* 2, 14 [31], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1093; 2, 30 [70], c. 1112; 2, 51 [106], c. 1131); la fel, în *Tractatus in Iohannem*; Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 52–55.

Cred că e decelabilă aici și influența epocii sale de decadență: regresul general al civilizației se opune ideii, familiare nouă, a diviziunii muncii științifice, a binefacerilor specializării. Așa se explică de ce Sfîntul Augustin n-a recunoscut mai judicios valoarea și utilitatea lucrărilor unui filolog de profesie ca Sfîntul Ieronim, că nu i-a acordat mai multă încredere.

Intelectualul augustinian e un pic prea „generalist", în perspectiva sa nu-i loc pentru diferențiere și pentru o colaborare bazată pe repartizarea sarcinilor în funcție de competențe. Umbra veacurilor întunecate e pe cale să se amplifice: nu-i departe timpul cînd ultimii reprezentanți ai culturii nu vor mai putea conta decît pe ei înșiși și vor trebui să muncească, izolați, fiecare cu propriile-i mijloace.

IV

Să trecem acum la treapta a doua a travaliului exegetic: după ce au fost studiate *signa propria*, sensul literal propriu, urmează a fi studiate *signa translata*, sensul figurat, literal sau alegoric[113]. Dacă primul studiu ține în principal de resortul gramaticianului, cel de-al doilea valorifică bagajul variat de cunoștințe ale eruditului.

Firește că metoda preconizată și urmată de Sfîntul Augustin[114] nu se sprijină doar pe utilizarea lor; alături de ele, trebuie făcut loc erudiției biblice, metodei „concordanțelor": multe dintre expresiile figurate nu se pot explica decît printr-un joc de comparații cu alte pasaje din Sfînta Scriptură, unde aceeași figură revine, iar contextul îi lămurește semnificația[115]. Aceasta e chiar calea cea mai sigură, deoarece într-un fel duce la explicarea Scripturii prin ea însăși[116]. Fapt e totuși că adesea erudiția științifică joacă aici un rol esențial. Să vedem în ce fel a voit și a știut Sfîntul Augustin să utilizeze diversele științe.

---

[113] Cf. *supra*, n. 26 de la p. 343.

[114] Reamintesc că nu studiez această metodă pentru ea însăși, ci pentru implicațiile ei culturale: las deoparte deci regulile din *De doctrina christiana* relative la distingerea sensului literal și a sensului figurat (*De doctrina christiana* 3, 5 [9]–3, 24 [34], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 74–78), a cărei semnificație e mai mult religioasă decît tehnică. Nu voi spune mare lucru despre celebrele reguli ale lui Tyconius (rezumate de Sfîntul Augustin, *id.*, 3, 30 [42]–3, 37 [65], c. 81–90; cf. valorosul studiu al lui Monceaux, *Histoire*, vol. V, pp. 178–195), ce au un caracter mult prea general pentru a putea contribui util la prezenta analiză.

[115] *Id.*, 3, 26 (37), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 79.

[116] *Id.*, 3, 28 (39), c. 80. Trebuie să fim totuși cu băgare de seamă; o aceeași figură nu are întotdeauna în Scriptură aceeași valoare, *id.*, 3, 25 (35), c. 78–79. Sfîntul Augustin recurge foarte frecvent la acest procedeu (de pildă, *Enarratio in Ps.* 118, 2, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1505–1506: sens literal figurat al expresiei *ambulare in viis Domini* „a merge pe căile Domnului", 23, 1, c. 1566–1567; sens alegoric al simbolurilor *lucerna, lumen* „lampa, lumina", simboluri ale lui Cristos); el își ia precauțiile necesare: *id.* 17, 8, c. 1550, *coagulatum ut lac* „închegat precum laptele" este luat de psalmist cînd în sens bun, cînd în sens rău.

Gramatica și limbile intervin și la acest nivel: prima, prin teoria tropilor și a altor figuri constînd în modificarea formei cuvintelor, figuri care se cer cunoscute pentru ca mintea să se poată înălța deasupra nivelului primar pe care-l reprezintă sensul literal: exegetul riscă să ajungă la rezultate absurde dacă nu știe să recunoască prezența uneia sau alteia dintre aceste figuri — alegorie, metaforă etc.[117]

În fapt, comentariile Sfîntului Augustin le relevă în treacăt nu o dată[118]. Aceste remarci ale sale îmbracă în mod firesc un ton destul de didactic, uneori chiar pedant, neocolind folosirea termenilor tehnici ca „prolepsă", „zeugmă", „pleonasm", „hiperbolă", „hiperbaton" (și „histerologie", varietatea rară a acestuia din urmă). O dată mai mult, în episcopul de Hippona reapare profesorul! Vreau să adaug numaidecît că el nu stăruie peste măsură asupra acestor figuri. Analiza tropilor nu apare la el niciodată ca o metodă sistematică de exegeză, Sfîntul Augustin rămînînd departe de abuzul ce se va face uneori în această privință în Evul Mediu[119].

Cunoașterea limbilor și îndeosebi a ebraicei avea de jucat un rol important în interpretarea alegorică a numelor proprii[120]. Această tehnică singulară a onomasticii sacre, pentru noi atît de stranie, nu e un apanaj al creștinilor, ci s-a dezvoltat la evreii elenizați, în particular la cei din Alexandria, după cum se vede la Philon[121]; a fost din partea lor o reacție firească în fața tuturor acestor nume cu sonorități misterioase, deconcertante pentru o ureche grecească, de care e împestrițată Scriptura și a căror valoare etimologică, evidentă în ebraică, este subliniată de context[122].

---

[117] *De doctrina christiana* 3, 29 (40–41), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 80–81; *Cetatea lui Dumnezeu* 16, 21, *P.L.*, vol. XLI, c. 499; *De Trinitate* 15, 9 (15–16), *P.L.*, vol. XLII, c. 1068–1069. E lucru știut că Sfîntul Augustin nu separă exegeza sensului literal figurat de cea alegorică: în ambele, intervine aceeași tehnică.

[118] Iau cîteva exemple din *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 117, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 578; 3, 2, c. 674; 4, 14, c. 722; 7, 3, c. 793; 7, 18, c. 800; din *Locutiones*, ad Gen. 13, 1, *ibid.*, c. 489; 14, 13, c. 490 etc. ...

[119] Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance du XII[e] siècle*, p. 234, n. 1; p. 181 (această modă domnește de la Renașterea carolingiană pînă la apariția, înspre mijlocul secolului al XII-lea, a gramaticii speculative).

[120] *De doctrina christiana* 2, 16 (23), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 46–47, cf. *id.*, 2, 9 (16), c. 42–43, despre interpretarea cîtorva termeni ebraici transcriși și nu traduși în Biblia latină, precum amin, aleluia etc. ...

[121] Wutz, *Onomastica sacra*, pp. 13–29. Ea era practicată la Alexandria cu mult înaintea lui, așa cum se vede din LXX, care adesea au tradus numele proprii spre a le păstra în limba greacă valoarea pe care le vor fi avut în ebraică, de pildă în *Cartea judecătorilor* 2, 1: cf. Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum* 7, 12, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 790; Wutz, *op. cit.*, pp. 344–347.

[122] Cf., asupra acestei chestiuni, Comeau, *Saint Augustin exégète*, p. 122. S-ar putea eventual lua aici în considerare și influența clasică (*id.*, pp. 121–122): alegoria etimologică la interpreții lui Homer; voi adăuga remarcile pe care le cuprind adesea inscripțiile funerare privitoare la personajele cu „nume potrivite", καλώνυμοι, φερώνυμοι, ale căror calități fizice sau morale corespund sensului etimologic al numelui.

Împrumutată de Origene de la Philon[123], exegeza numelor biblice a fost practicată cu entuziasm de toți Părinții. Ea joacă și la Sfîntul Augustin un rol ce nu e neglijabil[124]. Legitimitatea unei asemenea metode nu putea să-i pară îndoielnică, dat fiind că avea în sprijinul ei nu numai o tradiție unanimă, ci și autoritatea expresă a Scripturii: Noul Testament, la fel ca și Vechiul, are tendința să sublinieze sensul propriu al anumitor nume; dacă Sfîntul Ioan, bunăoară, a ținut să ne spună că numele Siloam al scăldătoarei în care a fost vindecat orbul din naștere înseamnă *trimisul*, s-ar putea oare crede că e întîmplător[125]? Firește că, necunoscînd ebraica, Sfîntul Augustin nu poate lucra aici decît din mîna a doua, adoptînd pe încredere interpretările pe care i le transmite tradiția sau pe care le găsește reunite în culegeri de felul celei întocmite de Sfîntul Ieronim[126].

Acestor cunoștințe filologice, *linguarum notitia* „cunoaștere a limbilor", Sfîntul Augustin le opune ansamblul celorlalte științe care au ca obiect cunoașterea lucrurilor, *rerum*[127]. În pofida deosebirilor dintre obiectele lor, Sfîntul Augustin cere din partea acestor științe un serviciu identic: acela de a furniza imagini susceptibile de o interpretare dogmatică sau morală, dublînd astfel la figurat valoarea lucrurilor semnificate de cuvintele folosite în Scriptură[128].

Importanța relativă a rolului jucat de diversele discipline depinde de două variabile: locul pe care obiectul lor îl ocupă în textul biblic și cunoștințele pe care le poseda Sfîntul Augustin din fiecare dintre ele.

Aici, am puține lucruri de spus despre φυσική (sistemul lumii, fizică etc.)[129]; voi consemna totuși cîteva aspecte interesante: o analiză bună a

---

[123] Wutz, *Onomastica sacra*, pp. 30 și urm.

[124] Iată cîteva exemple luate din *Cetatea lui Dumnezeu*: 15, 17, *P.L.*, vol. XLI, c. 460; (*Enos = homo* „Enos = om"; *Seth = resurrectio* „Seth = înviere"); 15, 20, 4, c. 465 (*Noema = voluptas* „Noema = plăcere"); 16, 4, c. 482 (*Babylon = confusio* „Babylon = amestecătură"; cf., 18, 41, 2, c. 601); 16, 31, c. 510 (*Isaac = risus* „Isaac = rîs"); 16, 39, c. 518; 17, 4, 2, c. 528; 17, 8, 2, c. 601; 19, 11, c. 637; 20, 11, c. 676; de văzut și altele, luate din *Tractatus in Iohannem*, ap. Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 123–127, și, mai ales, *Enarrationes*, ap. M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, pp. 276–278 și indicele special, pp. 589–591.

[125] *De doctrina christiana* 2, 16 (23), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 47. Wutz (*id.*, pp. 331–336) a identificat șaisprezece cuvinte și două scurte fraze traduse în acest fel în Noul Testament. Această doctrină se leagă de ideea fundamentală că întreaga Scriptură e inspirată și că în ea nimic nu e fără o intenție și o semnificație tainice (cf. *infra*, pp. 385–386).

[126] Cf. *supra*, p. 335; nu e cazul deci să analizez aici metoda, de multe ori hazardată și neriguroasă, prin care se obțineau aceste interpretări (cf. studiul foarte precis al lui Wutz, *id.*, pp. 354 și urm.).

[127] *De doctrina christiana* 2, 16 (23), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 46–47.

[128] *Id.*, 2, 16 (24–26), c. 47–49; există, firește, imagini ce pot fi descoperite fără vreo erudiție specială, recurgînd doar la datele experienței cotidiene (un exemplu interesant: *Enarratio in Ps.* 57, 16, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 685–686, viiturile năprasnice, dar trecătoare ale torentelor mediteraneene, imagini ale ereziilor și ale tribulațiilor vieții lumești).

[129] Cf. *De doctrina christiana* 2, 29 (46), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 57: (*siderum*) *per pauca Scriptura commemoret* „(dintre constelații) Scriptura amintește foarte puține".

naturii vîntului îi permite să vadă, în aluziile la acesta, o imagine a spiritului, a sufletului, invizibil ca și el[130]; mecanismul fazelor Lunii îl determină să facă din aceasta imaginea sufletului omenesc, sau a Bisericii, ce reflectă, ambele, în mod variabil lumina pe care o radiază în permanență Dumnezeu, soare al Dreptății[131].

Istoria naturală joacă un rol mai important[132]. Biblia menționează frecvent animale, plante, pietre — prilej pentru Augustin de a medita asupra naturii lor și de a folosi cunoștințele pe care curiozitatea sa erudită i le acumulase în memorie. Majoritatea faptelor pe care le-am adunat[133] spre a oferi un tablou al acestor cunoștințe sînt luate din pasaje exegetice, unde serveau tocmai la întemeierea unei interpretări figurate sau alegorice. Mă voi mărgini de aceea să fac din nou trimitere la paginile respective din capitolul al VI-lea al părții întîi, fără să mă opresc pe larg asupra mecanismului bine știut al acestor comentarii atît de deconcertante pentru moderni.

Fapte reale și povești fabuloase slujesc deopotrivă ca surse de „figuri", uneori morale, cel mai adesea dogmatice. *Iustus*, exclamă psalmistul, *ut palma florebit!* „cel drept va înflori precum palmierul!" Iar Sfîntul Augustin precizează imaginea: palmierul își coboară rădăcinile-i tari în sol, se înalță spre cer și se termină cu un panaș magnific; tot așa, omul drept își are rădăcinile în Cristos, urcă împreună cu el la cer și își împlinește frumusețea în finalitatea sa[134].

În alt loc, citim: *quemadmodum desiderat cervus ad fontem aquarum, ita desiderat anima mea ad Deum!* „în ce chip dorește cerbul izvoarele apelor, așa te dorește sufletul meu pe tine, Dumnezeule!" Resursele bestiarului amplifică indefinit rezonanța acestui verset celebru; omul trebuie să alerge spre Dumnezeu cu iuțeala cerbului; acesta, se spune, omoară șerpii, ceea ce are ca efect că-i sporește setea; să luptăm și noi la fel împotriva viciilor noastre, acești șerpi ai păcatului, și setea noastră de Dumnezeu va spori. Se mai spune despre cerbi că, atunci cînd trec apele înot, își odihnesc coarnele pe crupa celui din fața lor; să-i imităm, urmînd îndemnul apostolului: *invicem onera vestra portate* „purtați-vă poverile voastre unul pentru celălalt"[135].

Exemplele pe care le-am citat aici ar putea fi încadrate la exegeza sensului literal figurat, dar folosirea sistematică a acestei metode aduce aceleași servicii și exegezei alegorice: Sfîntul Augustin constată, de pildă, că proporțiile pe care Geneza le atribuie Arcei lui Noe sînt aidoma acelora pe care tradiția le atribuie corpului omenesc (înălțimea de șase ori lățimea și de zece

---

[130] *Enarratio in Ps.* 103, 1, 12–13, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1346–1347.

[131] *Enarratio in Ps.* 10, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 131–133; *Scrisoarea* 55, 5 (8), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 208.

[132] Cf. *De doctrina christiana* 2, 16 (24), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 47–48; 2, 29 (45), c. 56–57.

[133] *Supra*, partea întîi, pp. 122–125.

[134] *Enarratio in Ps.* 91, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1179.

[135] *Enarratio in Ps.* 41, 2–4, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 465–466.

ori grosimea), de unde deduce că Arca este întruchiparea omului prin excelență, Cristosul Isus, căruia Biserica îi datorează salvarea sa, întocmai cum Noe și-o datorează pe a sa corăbiei de lemn[136].

Se cunoaște destinul lung și statornic de care va avea parte această formă de simbol în decursul veacurilor: practicată de toți Părinții în același fel ca de către Sfîntul Augustin[137]; ea va fi adoptată cu pasiune de Evul Mediu bizantin și latin[138].

Autoritatea lui Augustin, datorită declarațiilor de principiu atît de nete din *De doctrina christiana*, a contribuit cu siguranță la popularitatea acestei metode exegetice. Totuși, el însuși nu se folosește decît cu moderație de astfel de anecdote de istorie naturală; se pot parcurge sute de pagini fără a întîlni nici măcar una, iar repertoriul celor pe care le folosește e destul de limitat, repetîndu-se aceleași exemple[139]. Faptul acesta îmi pare că se datorează pur și simplu gusturilor personale ale lui Augustin: era prea cultivat ca să nu aibă, asemeni tuturor curioșilor de atunci, bestiarul său; dar nu asta îl interesa mai presus de orice. Nu știința lumii, nu „chestiunile naturale" îi stăteau la inimă acestui filozof pe care platonismul îl deprinsese să-și întoarcă fața de la lumea sensibilă și de la realitățile corporale...

Orientarea culturii sale îl făcea, dimpotrivă, să apeleze mai degrabă la științele matematice[140]. Cititorul își dă, desigur, seama despre ce fel de matematică poate fi vorba aici: nu prin aspectul lor modern de științe cantitative puteau ele să joace un rol în exegeza sensurilor figurate, ci prin toate acele elemente calitative din care odinioară pitagoreicii nu-și putuseră degaja știința despre număr și despre spațiu; prin acele speculații de un arhaism cam pueril, după care anticii n-au încetat niciodată să jinduiască și care tocmai cunoșteau, sub influența neopitagorismului, o nouă popularitate: operele filozofice ale lui Augustin ne-au oferit deja prilejul să le întîlnim[141].

Modul și măsura în care le folosește în exegeză depind, firește, de cunoștințele ce le avea în acest domeniu. Or, după cum am constatat, cunoștințele matematice ale lui Augustin sînt, cu excepția aritmeticii, extrem de limitate. Încît nu-i de mirare că astronomia matematică și geometria nu intervin aproape deloc.

În ceea ce privește muzica în sensul strict al cuvîntului, nu am practic de semnalat[142] decît un pasaj din *De Trinitate*, unde meditează asupra faptului

---

136 *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 26, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 472.

137 Vezi, de exemplu, pentru puncte de comparație cu Sfîntul Vasile și Sfîntul Ambrozie, disertația lui Plass.

138 Vezi mai recent de Boüard, *Compendium philosophiae*.

139 Cf., în același sens, Comeau, *Saint Augustin exégète*, p. 115.

140 Cf. *De doctrina christiana* 2, 16 (25–26), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 48–49; 3, 33 (51), c. 86 (a cincea regulă a lui Tyconius).

141 *Supra*, partea a doua, pp. 218–220, 222–223.

142 În pofida pasajului din *De doctrina christiana* 2, 16 (26), c. 48, nu trebuie inclusă în muzică, ci pur și simplu în gramatică (vocabularul „artelor mecanice") exegeza

că moartea *simplă* a lui Cristos a tămăduit *îndoita* moarte (cea a corpului și cea a sufletului) la care ne osîndește pe noi păcatul, și admiră acest „acord" minunat; raportul de la simplu la dublu nu e oare cel ce caracterizează octava, consonanța perfectă[143]?

Există însă aritmetica, aritmologia: ea valorifică doar cîteva date simple, iar din *De musica* știm că Sfîntul Augustin le poseda, avînd posibilitatea de a le utiliza după plac. Și, într-adevăr, e de-ajuns să-i frunzărești tratatele exegetice spre a constata ce loc ocupă în ele considerațiile alegorice privitoare la numere; dintre toate științele aplicate la exegeza figurativă, aritmologia e de departe cel mai des și mai sistematic folosită[144]; ea apare în operele cele mai diverse, chiar și în cele cu cel mai pronunțat caracter științific[145]. Simți că Sfîntul Augustin găsește în ea o fecundă sursă de inspirație, căreia îi conferă o valoare eminentă. Aici se manifestă de bună seamă filozoful neoplatonician îmbibat de pitagorism; căci, deși, pe urmele lui Philon și Origene, numeroși Părinți au cunoscut și practicat acest mod de exegeză, nici unul n-a făcut-o cu atîta pasiune ca Augustin.

Ar putea fi interesant de analizat mecanismul acestei tehnici, atît de caracteristice deopotrivă pentru Antichitate, ca și pentru decadență. Ea se leagă direct de cea urmată de tradiția pitagoreică așa cum se înfățișa aceasta, spre exemplu, în *Theologoumena* lui Nicomachos din Gerasa sau în lucrarea cu același titlu a lui Iamblichos[146]; totuși, aritmologia augustiniană și patristică nu e un simplu împrumut din acestea; ea este produsul unei transformări destul de profunde, dictate de respingerea păgînismului, de adaptarea la dogma creștină și la exigențele Bibliei[147].

---

alegorică a numelor de instrumente menționate în Biblie, și îndeosebi în Psalmi (harpă, psalterion, timpanon, trompetă): ea nu valorifică nici un fel de cunoștințe specific muzicale, ci presupune doar noțiuni cît se poate de banale privitoare la forma și structura instrumentului: psalterionul are zece corzi, cutia sa de rezonanță e situată în partea de sus (*Enarrationes in Ps.* 32, 2, 1, 5, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 290; *in Ps.* 42, 5, c. 479; *in Ps.* 56, 17, c. 671–672; *in Ps.* 70, 2, 11, c. 900 etc. ...).

[143] *De Trinitate*, 4, 2 (4), *P.L.*, vol. XLII, c. 889.

[144] Cf. Comeau, *Saint Augustin exégète*, p. 127.

[145] De pildă, *De consensu evangelistarum* 1, 2 (3), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1043; 2, 4 (8), c. 1074–1075; 2, 4 (12–13), c. 1077; *de Trinitate* 4, 4 (7)–4, 5 (9), *P.L.*, vol. XLII, c. 892–894 etc. ...

[146] *Supra*, partea a doua, p. 220: cf. bibliografia întocmită de Comeau, p. 128, n. 1; de adăugat Carcopino, *Basilique pythagoricienne*, pp. 165, 172, 248, 256; Rey, *Jeunesse de la science grecque*, pp. 366–370, 375–378.

[147] Dacă ne raportăm, de pildă, la tratatul atribuit lui Iamblichos (cf. Tannery, *Science hellène*, p. 373), ne vor reține atenția următoarele deosebiri: Sfîntul Augustin neglijează proprietățile etice (cinci = dreptate), nu se slujește de proprietățile fizice (cinci = cele cinci elemente) decît ca de un mijloc pentru a ajunge la proprietățile teologice, care la el sînt, bineînțeles, cele creștine (cinci = Moise, și nu Nemesis). Pe de altă parte, pitagoricienii nu studiau, pare-se, decît primele zece numere; exegeza i-a obligat pe creștini să comenteze numerele mai mari pe care le întîlneau în Biblie.

Nu vreau să zăbovesc examinînd succesiv diversele numere și comentariile pe care Augustin le face despre ele. Îl trimit pe cititor la repertoriile ce au fost întocmite pe această temă[148], iar eu voi încerca doar să desprind principiile metodei. Pînă la urmă, această știință în care Sfîntul Augustin, aidoma maeștrilor săi întru pitagorism, ținea să vadă atîtea adînci și captivante mistere ne apare izvorîtă dintr-o tehnică destul de puerilă, întemeiată pe simple asociații de idei.

Procedeele ei se reduc la două tipuri esențiale: cel mai adesea, numărul evocă o realitate legată intim de el; este, în fond, un fel de sinecdocă: numărul, fapt general, fiind luat în locul uneia din aplicațiile sale particulare. *Unu* îl semnifică pe Dumnezeu, căci Dumnezeu e unul; *trei* — Trinitatea; *doisprezece* — apostolii; *doi* — iubirea, pentru că aceasta rezidă în cele două porunci*; *zece* — legea divină, avînd în vedere Decalogul; *patru* — universalitatea, deoarece există patru părți ale lumii, patru anotimpuri într-un an, patru vînturi în spațiu. Legătura e uneori cam căutată: *cinci* este legea mozaică, pentru că aceasta este cuprinsă în cele cinci cărți ale lui Moise.

Tipul al doilea utilizează un anumit număr de idei calitative pe care vechii pitagoreici le puneau în legătură cu analiza numerelor și pe care le introduseseră în terminologia clasificării acestora: noțiunile de perfecțiune, exces, lipsă. *Șase* e un număr „perfect" (adică egal cu suma părților sale alicote, $1 + 2 + 3$), și deci simbolizează desăvîrșirea, realizarea, plenitudinea. *Șapte*, universalitatea ca reunire a primului impar cu primul par. *Unsprezece* semnifică păcatul, pentru că acest număr îl „transgresează" pe zece, iar zece semnifică legea, căci ce altceva e păcatul dacă nu o transgresare a legii[149]? *Treizeci și opt* semnifică boala, pentru că $38 = 40 - 2$, adică totalitatea legii ($40 = 4 \times 10$) ce nu poate fi împlinită în lipsa lui 2, iubirea[150].

Firește că sînt posibile tot felul de combinații: *doisprezece* va semnifica uneori multitudinea, universalitatea, la fel ca *șapte*, deoarece $7 = 4 + 3$, iar $3 \times 4 = 12$[151]! Virtuozitatea crește o dată cu mărimea numerelor, deoarece

[148] Clausen, *S. Augustinus interpres*, pp. 226–229; Knappitsch, *Zahlensymbolik*, pp. 44–46, și îndeosebi Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 129–140 (în cele ce urmează, nu dau decît referințele ce nu se găsesc în această din urmă lucrare). M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, pp. 278–303 și *pass.* (cf. indicele, pp. 607–608); V. F. Hopper, *Medieval Number Symbolism, Its Sources, Meaning and Influence on Thought and Expression*, New York, 1938.

* Porunca iubirii de Dumnezeu și porunca iubirii aproapelui (*n. t.*).

[149] *De consensu evangelistarum* 2, 4 (13), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1077.

[150] Un al treilea gen de speculație nu se încadrează în aritmologie, ci trebuie mai degrabă pus în legătură cu „metoda concordanței", cu jocul apropierilor dintre diferite pasaje din Biblie legate printr-o analogie mai mult sau mai puțin profundă; este genul care constă în a admite că o realitate evocă o alta, desemnată de același număr; astfel, cele *două* lovituri cu toiagul ale lui Moise simbolizează cele *două* bîrne din care e alcătuită crucea.

[151] *Cetatea lui Dumnezeu* 20, 5 (3), *P.L.*, vol. XLI, c. 663.

acestea trebuie reduse la elemente destul de simple pentru a putea fi înzestrate cu simbolism: *patruzeci*, de exemplu, va avea uneori aceeași semnificație ca *patru*, întrucît 40 = 4 × 10, iar 10 însuși este suma primelor *patru* numere[152]. Dar, după cum vedem, se revine mereu la aceleași noțiuni fundamentale.

V

Atît despre exegeza propriu-zisă. Se impune să studiez acum modul cum este valorificată cultura pregătitoare în diversele activități ce scapă definiției înguste a acesteia: teologie, apologetică, controversă. Ele nu se prezintă la Sfîntul Augustin sub o formă îndeajuns de diferențiată pentru a necesita un studiu particular, dat fiind mai ales că trebuie să mă limitez aici la cîteva indicații foarte rapide. Le voi examina, așadar, într-un mod global și-mi voi prezenta observațiile grupate pe categoriile de cunoștințe puse în joc: filozofie, fizică, logică, dialectică, istorie.

De doctrina christiana cuprinde, după cum ne amintim, sfatul folosirii fără teamă a ideilor și argumentelor emise de filozofii păgîni concordante cu adevărul și credința[153]. Sfîntul Augustin n-a uitat acest sfat[154]: neavînd o mare influență asupra exegezei textuale, aceste elemente joacă în schimb un rol eminent în toate celelalte ramuri ale culturii sale creștine.

Știm că Augustin a rămas mereu filozof; și cum între diversele aspecte ale unei personalități atît de puternice nu există o separație etanșă, este de înțeles că el își amintește de *sapientia* „filozofie" chiar și atunci cînd se ocupă în mod nemijlocit de *scientia* „știință". De fapt, tot ceea ce scrie se hrănește și se inspiră din experiența lui filozofică: el găsește cu cale să folosească numeroase idei pe care erudiția sa le-a cules de prin gînditorii clasici și care nu-și află loc în filozofia personală așa cum am definit-o. Este cazul, în particular, al teoriilor de morală practică, atît de dragă filozofilor din epoca imperială, teorii pe care *studium sapientiae* „studiul filozofiei" augustinian le desconsideră, dar care-și află utilizare în elaborarea teologiei sale

---

[152] *De consensu evangelistarum* 2, 4 (9), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1075; vezi ap. Comeau, pp. 138–140 (de adăugat *Scrisoarea* 55, 11 [31], *P.L.*, vol. XXXIII, c. 219), extraordinarele reducții la care Sfîntul Augustin supune cifra 153 (numărul peștilor prinși cu ocazia miraculosului pescuit din Ioan 21, 11): 153 = 1 + 2 + 3 +...+ 17, și 17 = 10 + 7; sau, tot așa, 153 = 50 × 3 + 3 și 50 = 7 × 7 + 1!

[153] *De doctrina christiana* 2, 40 (80), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 63.

[154] Neîndoielnic îi reproșează lui Iulian din Æclanum folosirea filozofilor păgîni (de pildă, în *Contra Iulianum* 4, 3 [7], *P.L.*, vol. XLIV, c. 745; 4, 14 [72], c. 774; 4, 15 [75], c. 776), dar asta pentru că o făcea cu prea multă ostentație și considera bun orice putea servi la zdrobirea adversarului; de fapt, Sfîntul Augustin nu ezită să-l imite, atunci cînd împrumută din Cicero o definiție a virtuții, citează *De republica, Hortensius* etc. ... *id.*, 4, 3 (19), c. 747; 4, 12 (60–61), c. 767; 4, 14 (72), c. 774.

morale[155]. Ar fi practic cu neputință de identificat toate împrumuturile făcute de Sfîntul Augustin din filozofia clasică[156]; în fapt, nu-i poți studia nici un aspect particular al doctrinei fără să întîlnești o serie întreagă de idei, teorii, argumente de origine filozofică pe care torentul viguros al gîndirii augustiniene le poartă cu el.

Un aspect al acestei erudiții filozofice merită însă examinat separat: e vorba de fizică. Nu poți citi marile comentarii consacrate de Sfîntul Augustin primelor pagini din Geneza și mai cu seamă cele douăsprezece cărți ale scrierii sale *De Genesi ad litteram*, fără să fii izbit de locul pe care-l ocupă în ele chestiunile de fizică teoretică și în special cele de astronomie. În discutarea lor, sînt utilizate tot felul de noțiuni, precise, ce-i drept, dar totdeauna destul de elementare, împrumutate de la marii filozofi păgîni: noțiunile aristotelice privind cele patru elemente, materia primă (aceasta puternic influențată de neoplatonism), teoria veșnicei reîntoarceri; doctrine de origine diversă, avînd ca obiect probleme mai precise, precum mareele, forma cerului, natura și mișcarea aștrilor etc. ...

Nu voi intra în detaliul acestor cercetări[157]; pentru tema cărții de față, important e doar să le fixăm cît mai exact semnificația. Spre deosebire de chestiunile teologice, pe care le vedem dezvoltate paralel în marginea aceluiași text, aceste „chestiuni naturale" nu au la Sfîntul Augustin un caracter speculativ; ele nu interesează decît apologetica.

Sfîntul Augustin nu ține să le abordeze, întrucît nu are nici o ambiție științifică; cunoașterea „naturii lucrurilor", fiind fără folos pentru mîntuire, nu e necesară creștinului și n-are nici un drept să-i încarce cultura[158]. În fapt, el nu se apucă în mod spontan să discute astfel de chestiuni; dacă tratează despre ele, o face pentru că au fost ridicate înaintea lui și pentru că unele suflete neliniștite sau păgîni răuvoitori au formulat în legătură cu acestea critici împotriva textului Genezei și a dogmelor ce se degajă din el; și pentru că aici există dificultăți ce pun în primejdie credința. Majoritatea acestor *quaestiones* „probleme" se deschid, într-adevăr, prin formulări de felul *quaeri*

---

[155] Vezi, de pildă, Roland-Gosselin, *Morale de saint Augustin*, pp. 174–178 (aportul stoic în probleme referitoare la proprietate); Mausbach, *Ethik* 2, pp. 278–284.

[156] A încercat-o Combès (*Saint Augustin et la culture*, pp. 29–32), dar lista pe care a întocmit-o rămîne evident incompletă. Să menționăm *pro memoria* că Sfîntul Augustin își folosește în același fel cunoștințele, atîtea cîte avea, din dreptul roman: celebra formulă *liberorum procreandorum causa* „în scopul procreării" joacă un rol esențial (și poate exagerat) în teologia augustiniană a căsniciei (bunăoară, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 4 [5], *P.L.*, vol. XLIV, c. 416), noțiunea de chirograf în doctrina sa despre păcatul originar (de pildă, în *Contra Iulianum* 1, 6 [26] *ibid.*, c. 658).

[157] Trimit și aici la valoroasa lucrare a lui Duhem, *Système du monde*, vol. II, pp. 410 și urm., 431 și urm.

[158] Cf. declarațiile cît se poate de clare din *Enchiridion* 9 (3), *P.L.*, vol. XL, c. 235–236; 16 (5), c. 239; *De doctrina christiana* 2, 29 (46), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 57 îl îndeamnă pe exeget să nu aprofundeze în mod inutil astronomia. Am văzut, pe de altă parte, că filozofia augustiniană nu rezervă loc fizicii, *supra*, partea a doua, pp. 198–199.

etiam solet..., nonnulli fratres quaestionem movent..., non frustra etiam lectorem movet...; item quaeritur...; nonnulla etiam quaestio est... „de regulă se cercetează..., unii frați pun problema..., nu în zadar îl impresionează pe cititor...; la fel se cercetează..., chiar există o problemă..."[159] Nu-i vorba aici de un simplu artificiu de prezentare[160]; exista o problematică degajată de experiență, ce impunea apologeticii cadrul în care trebuia să lucreze.

Această orientare foarte particulară explică metoda urmată de Augustin în astfel de cazuri, metodă circumspectă și prudentă, foarte conștientă de gravitatea cazului și preocupată să nu afirme nimic imprudent, existînd altminteri riscul de a compromite autoritatea Scripturii prin deducții pripite[161]. Dimpotrivă, Sfîntul Augustin nu se arată grăbit să ajungă la o soluție, preferînd să rămînă la ipoteze; în locul uneia, preferă să prezinte două, deopotrivă de plauzibile.

Aceasta, deoarece scopul său nu este să edifice o știință a naturii, ci doar să înlăture obiecțiile ridicate în numele științei filozofilor împotriva credinței noastre. Pentru el, important e să arate că textul Scripturii nu e nici contradictoriu, nici absurd, că poate fi împăcat cu datele îndeobște admise privitoare la natura lucrurilor, rămînînd astfel deschisă posibilitatea credinței. O dată obținut acest rezultat, Sfîntul Augustin e satisfăcut, și continuarea cercetării i se pare a nu fi decît o curiozitate deșartă[162].

Să ne amintim însă că am întîlnit la Sfîntul Augustin și o altă fizică: cea a eruditilor literari, alcătuită nu din teorii raționale, ci dintr-un ansamblu de fapte, reale sau fabuloase, adunate de dragul valorii lor singulare: fizica faptelor miraculoase (*mirabilia*)[163]. Aceasta are și ea un rol de jucat în apologetică. În ciuda deșertăciunii sale aparente, această categorie de cunoștințe nu era nici ea lipsită de calități. Am căutat, după cum își va aminti cititorul, să desprind semnificația ei doctrinală: ea putea sluji la spargerea cadrelor prea strîmte ale raționalului așa cum îl concepuse filozofia antică, la a învedera că realul debordează în toate privințele imaginea prea simplă pe care i-o dădea școala și a face astfel loc anumitor consecințe ale dogmei a căror posibilitate era contestată de păgîni.

---

[159] Iau la rînd cîteva exemple din *De Genesi ad litteram* 2, 9 (20), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 270; 2, 10 (23), c. 271; 2, 15 (30), c. 275–276; 2, 16 (33), c. 277; 2, 18 (38), c. 279; 3, 3 (4), c. 280; 3, 4 (6), c. 281; 3, 8 (12), c. 283; 3, 13 (18), c. 277; 3, 13 (21), c. 288; 3, 14 (22), *ibid.* etc. ...

[160] Deși *Quaestiones et responsiones* despre Sfînta Scriptură se dezvoltaseră deja într-un adevărat gen literar, a cărui istorie a fost recent scrisă de Bardy: *Littérature patristique des Quaestiones.*

[161] Vezi printre alte declarații: *De Genesi liber imperfectus* 1 (1), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 219–221; *De Genesi ad litteram* 1, 18 (37) și urm.; *ibid.*, c. 260 și urm.; 5, 8 (23), c. 329 etc. ...

[162] *Id.*, 1, 21 (41), c. 262; 2, 1 (2)–2, 5 (9), c. 263–267; 2, 9 (20), c. 270; 5, 8 (23), c. 329 etc. ...

[163] *Supra*, partea întîi, pp.128–137.

În *Cetatea lui Dumnezeu*, Sfîntul Augustin răspunde în felul următor celor care obiectează veșniciei iadului că trupurile celor damnați ar pieri foarte repede în văpaia focului: Dumnezeu le poate face să rămînă intacte, lucru deloc incredibil, de vreme ce El a înzestrat deja atîtea obiecte cu calități pe cît de variate pe atît de uimitoare. Urmează o lungă listă de *mirabilia* „fapte miraculoase", despre care am vorbit mai sus.

Vedem dar în ce constă metoda: păgînilor care refuză *divina miracula* „divinele minuni" ale revelației sub pretextul incapacității creștinilor de a le explica, de a le „găsi temeiul", el se străduiește să le arate că experiența comună ne furnizează sumedenie de fapte absolut certe, pe care noi, tot așa, nu sîntem capabili să le explicăm; el dizolvă raționalul într-un imens real misterios, de nepătruns pentru gîndire[164].

Nu-i nevoie să discut aici valoarea acestui argument: e de-ajuns să subliniez modul remarcabil în care Sfîntul Augustin izbutește să valorifice lucrurile în aparență cele mai inutile din erudiția unui *curiosus* „interesat de curiozități".

Se va servi de ele și împotriva pelagienilor, moștenitori ai raționalismului antic, cînd aceștia vor veni să-i opună argumente pur dialectice: și de astă dată, curiozitatea îi furnizează experiența, faptul brut, real, particular dar cert, de care se sfarmă construcția deșartă a adversarilor săi[165]. Recunoaștem și aici la Sfîntul Augustin un empirism cu accent foarte modern.

Ajung acum la *disputationis disciplina* „știința dezbaterii", în care trebuie deosebite două aspecte: știința logicii pe de o parte, iar, pe de alta, arta dialecticii. Influența primeia este greu de delimitat: cine ar putea să știe cît și în ce fel au contribuit cunoștințele de logică ale Sfîntului Augustin la sporirea rigorii raționamentului său, la închegarea metodei sale de a-și conduce gîndirea, de a individualiza problemele etc.?

Există însă un uz mai tehnic, care se cuvine menționat aici. Logica e la Sfîntul Augustin instrumentul esențial al metodei în teologie. Punctul de plecare îl constituie autoritățile: Biblia înainte de toate, apoi tradiția reprezentată de opiniile Părinților, de hotărîrile conciliilor și în sfîrșit de practica spontană a Bisericii, *mos populi Dei* „obiceiul dreptcredincioșilor", așa cum se manifestă în disciplină și liturghie. Întregul efort propriu al teologului constă în a edifica pe ele o serie de deducții raționale: pornind de

---

[164] *Cetatea lui Dumnezeu* 21, 3–21, 8, *P.L.*, vol. XLI, c. 710–723. În alte locuri, fizica acestor *mirabilia* „faptelor miraculoase", care face din natură un miracol permanent, servește la întemeierea legitimității miracolului: *Scrisoarea* 162, 9, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 708.

[165] De pildă, *Contra Iulianum* 5, 14 (51), *P.L.*, vol. XLIV, c. 812–813 (unei maxime abstracte precum *rem quae in subiecto est, sine illa re esse non posse, in qua subiecta est* „ceea ce există în subiect nu poate exista fără acel lucru în care se află cuprins", Sfîntul Augustin îi opune anumite cazuri precise de ereditate, apelează la medicul Soranus etc., ...); *id.*, 6, 6 (15–16), c. 831–832.

la un anumit număr de texte, de formule, de propoziții, logica, și numai ea, îi oferă mijlocul de a merge mai departe.

Lucrul se vede limpede în primele opt cărți din *De Trinitate*: întregul aport pozitiv al acestor lungi analize, toate elementele pe baza cărora Augustin înaintează în efortul său de a face inteligibilă sau, să zicem mai bine, de a prezenta în manieră rațională marea taină a credinței se datorează utilizării instrumentului logic.

Bunăoară, modul cum se folosește, în cartea a V-a, de categoriile aristotelice de substanță și de relație: distincția persoanelor divine ține de cea de a doua, și nu de prima; ceea ce se poate nega despre o persoană sub categoria relației nu are ca obiect ceea ce se afirmă despre cele trei persoane sub categoria substanței[166].

Sau, în cartea a VII-a, admirabila explorare a spațiului din preajma tainei cu ajutorul tuturor resurselor logicii: raportul dintre esența divină și cele trei persoane nu poate fi asimilat nici celui dintre un gen și trei specii ale sale, nici celui dintre o specie și trei indivizi, dintre o materie și trei ființe etc.[167]... Se poate spune într-un cuvînt (cu condiția de a nu uita rolul regulator al tradiției) că tot esențialul metodei din *De Trinitate* constă în exploatarea cu ajutorul logicii a datelor extrase din Scriptură cu ajutorul gramaticii. Fapt de o considerabilă importanță istorică, aici fiind cuprins deja în substanță ceea ce va fi mai tîrziu metoda teologiei scolastice; Sfîntul Augustin, primul și multă vreme singurul ei maestru, apare aici ca precursor[168].

Nu-i nevoie să insist mult nici asupra modului cum folosește Sfîntul Augustin resursele meșteșugului dialectic: cine nu știe ce rol imens joacă acesta în controversă? Tocmai grație stăpînirii lui desăvîrșite a putut înregistra Augustin atîta succes în cursul lungilor polemici pe care le-a susținut împotriva ereticilor; grație artei dialectice i-a putut birui fără dificultate pe maniheeni și pe donatiști, iar mai tîrziu a putut ține piept pelagienilor, acești tehnicieni redutabili ai disputei[169].

Reputația sa era mare, iar ecoul nemulțumirii pe care iscusința sa dialectică o stîrnea la adversari a ajuns pînă la noi. Aceștia nu se dădeau în lături

---

166 *De Trinitate* 5, 7 (8)–5, 8 (9), *P.L.*, vol. XLII, c. 915–917. Cf. Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre*, pp. 136–144.

167 *Id.*, 7, 6 (11), c. 943–945; cf. 7, 4 (7–8), c. 939–941.

168 Cf. de-acum partea a doua, p. 230.

169 Regret că nu dispun, privitor la controversa pelagiană, de călăuze la fel de valoroase cum sînt Alfaric (*Évolution intellectuelle*, pp. 279 și urm.) și Monceaux (*Histoire*, vol. VII, pp. 188 și urm., și mai ales pp. 232–272) pentru controversele maniheeană și donatistă. Pelagienii au fost pentru Sfîntul Augustin adversari puternici: Pelagius sau Iulian din Æclanum erau luptători de alt calibru decît Faustus din Milevum sau Cresconius, acești naivi africani; dialecticieni abili, logicieni desăvîrșiți, inteligențe suple și cîteodată viclene, aceste *fortissima et celerrima ingenia* „minți foarte viguroase și foarte agere" (*De natura et gratia* 6 [6], *P.L.*, vol. XLIV, c. 250) i-au dat destulă bătaie de cap și l-au silit nu o dată să-și precizeze gîndirea și să-și rafineze metoda.

să-l califice drept sofist, și tocmai aceste critici i-au dat prilejul să degaje limpede linia metodei sale. Răspunzînd donatistului Cresconius, care-i reproșa că face abuz de dialectică, el ripostează întemeindu-i legitimitatea și necesitatea pe autoritatea Scripturii și exaltîndu-l pe *verus disputator, veritatis et falsitatis discretor* „adevăratul dialectician, cel ce distinge între adevăr și minciună“[170]. Dialectica e arma esențială grație căreia campionul adevărului poate triumfa asupra erorii, ea definește metoda însăși a controversei.

Mi se pare de prisos să stărui și să analizez toate procedeele pe care le pune în aplicare această dialectică înrudită rînd pe rînd cu disciplinele vecine, logica și retorica, și care nu neglijează nici o resursă. Trebuie în schimb să marchez inconvenientele ce rezultă din încrederea prea mare în fecunditatea unei asemenea metode. Am avut deja prilejul să notez caracterul cam prea verbal al acestei furori demonstrative[171]: fapt e că prea adesea regăsim în aceste polemici religioase atmosfera sălilor de conferințe și a controverselor (*controversiae*) didactice: în focul discuției, Sfîntul Augustin uită gravitatea problemei dezbătute și nu mai e decît retor. Se lasă captivat de meșteșugul ale cărui ițe știe atît de bine să le mînuiască.

Ești stînjenit văzîndu-l cu cîtă abilitate exploatează slăbiciunea adversarului, pe care-l anihilează trăgînd din propozițiile acestuia consecințe logice pe care interlocutorul este obligat să le refuze[172], profitînd de elogiile imprudent acordate de adversar unei autorități ce se întoarce împotriva lui[173]. Cum cea mai mare slăbiciune constă în a-i face adversarului o concesie, dialecticianul e nevoit să devină rigid, să treacă dincolo de adevărata sa poziție spre a fi sigur că nu va da înapoi, să demonstreze mai multul pentru a garanta mai puținul[174].

---

[170] *Contra Cresconium* 1, 6 (8) – 1, 20 (25), *P.L.*, vol. XLIII, c. 450–460; 1, 34 (40), c. 466.

[171] Partea a doua, pp. 204–206.

[172] De pildă, *Contra Iulianum* 1, 8 (39), *P.L.*, vol. XLIV, c. 668; 3, 11 (21), c. 712; 4, 10 (56), c. 765; 3, 22 (46), c. 810.

[173] Pelagius, bunăoară, îl acoperise de elogii pe Sfîntul Ambrozie, pe care-l invoca în favoarea sa; Sfîntul Augustin profită de orice prilej ca să revină asupra acestui lucru atunci cînd, la rîndul său, îl invocă pe Sfîntul Ambrozie împotriva lui Iulian din Æclanum, *id.*, 1, 7 (30), c. 661; 1, 7 (35), c. 666; 1, 9 (44), c. 671; 2, 5 (11), c. 681; 2, 7 (21), c. 688.

[174] Astfel, nemulțumindu-se să respingă acuzația de maniheism pe care i-o aducea Iulian, se va strădui să demonstreze că el, Iulian, este cel ce se apropie de maniheism: *id.*, 1, 8 (36)–1, 9... (45), c. 666–672. În alt loc, după ce a argumentat o anume teză, caută să arate că, dacă aceasta ar fi respinsă, există alta, gata pregătită, fără să se gîndească dacă nu cumva astfel dă naștere în mintea cititorului la îndoieli în privința valabilității celei dintîi: de pildă, *De consensu evangelistarum* 2, 2 (4), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1072; 2, 3 (6), c. 1073: 2, 3 (7), c. 1074; el nu are nici o îndoială în ce privește eficacitatea acestei metode: *De Trinitate* 1, 13 (20 sfîrșit); *P.L.*, vol. XLII, c. 844 *tanto fortius convincuntur haeretici quanto plures exitus patent ad eorum laqueos evitandos* „ereticii, cu atît mai puternic sînt convinși [să creadă], cu cît se deschid mai multe căi pentru a evita cursele lor“.

Toate acestea înseamnă a abuza în mod supărător de o metodă în sine legitimă: deformată, desfigurată de aceste excese, gîndirea lui Augustin este uneori trădată de modul polemic în care a exprimat-o; de aici, o seamă de erori, de contrasensuri de care suferă nu o dată memoria sa, doctrina și pacea însăși a acestei Biserici pe care a voit s-o slujească.

Îmi mai rămîne, în fine, să vorbesc despre istorie. Rolul ei atît de important și de variat reprezintă poate elementul cel mai original din această întreagă știință creștină. Pentru literații decadenței, istoria nu era, după cum ne amintim[175], decît o umilă servitoare a retoricii, rolul ei reducîndu-se la furnizarea unei colecții de *exempla*, de ornamente ale stilului frumos...

Sfîntul Augustin cunoaște această uzanță, anecdota istorică se ivește spontan de sub pana sa și de multe ori n-are alt rost decît să-l farmece și să-l destindă pe cititor[176]. Dar nu întotdeauna: referirea la istorie poate avea aceeași valoare ca recursul la *mirabilia* „fapte miraculoase“.

În măsura în care anecdota tradițională e un fapt, realizează și ea un contact cu realul, cu concretul și poate să aducă astfel un argument deosebit de convingător. Apologetica va ști s-o folosească. Păgînii refuză să creadă în Sfintele Scripturi din pricina noianului de miracole relatate în ele; dar Sfîntul Augustin răspunde triumfal: ce este oare *a priori* incredibil în miracolele atribuite lui Cristos? Încă și azi, sub ochii noștri, se săvîrșesc miracole în numele lui, fie prin sacramentele sale, fie prin rugăciuni sau relicve ale sfinților săi. *Nam etiam nunc fiunt miracula*... „căci minuni se întîmplă și acum...“: urmează douăzeci de relatări amănunțite despre miracole contemporane[177].

Recunoaștem schema raționamentului: unei obiecții pur raționale, Sfîntul Augustin îi opune un fapt, istoricește stabilit, înaintea căruia rațiunea nu poate decît să se încline. De aici, grija cu care caută să asigure istoricitatea acestor anecdote, precizările de timp și loc pe care le dă, garanțiile cu care-și înconjoară mărturiile...

Desigur că, în ciuda acestui efort, Augustin nu e totdeauna privit favorabil de judecătorii moderni, și deseori rămîne în ochii noștri suspect de credulitate și de insuficient spirit critic. El își dă totuși întreaga silință spre a stabili adevărul; să nu uităm cît de expus era seducțiilor miraculosului un om ca el, obișnuit de erudiția acelor *mirabilia* să vadă infirmate de realitate idei prezentate de filozofi drept raționale[178]; totul e pentru el posibil, iar în

---

[175] Partea întîi, pp. 106–107. Importanța recunoscută astfel istoriei pune în opoziție și ea *scientia* „știința“ și *studium sapientiae* „studiul filozofiei“; partea a doua, n. 89 de la p. 199.

[176] Și aceasta în scrierile cele mai austere, ca, de pildă, *De Trinitate* 13, 3 (6), *P.L.*, vol. XLII, c. 1017: pentru alte exemple, cf. textele citate, partea întîi, pp. 118–119.

[177] *Cetatea lui Dumnezeu* 22, 8, *P.L.*, vol. XLI, c. 760–771; cf. Stolz, *Wunderkapiteln in XXII. Buch der Civitas Dei*.

[178] Cf. partea întîi, pp. 133–137.

prezența unei mărturii sincere și serioase ce poți obiecta? Aproape că s-ar putea spune că păcătuiește printr-un exces de spirit istoric[179].

Istoria apare, pe de altă parte, la Sfîntul Augustin sub un aspect mai tehnic. Ea are uneori de jucat un rol în controversa cu ereticii; în particular, importanța ei a fost capitală în lupta împotriva donatiștilor. Sfîntul Augustin a înțeles valoarea exemplului pe care i-l lăsase Optatus din Milevum: întreaga problemă donatistă, atît de săracă în aspecte doctrinale, se bazează pe o chestiune de fapt: avea sau nu temei Donatus să conteste legitimitatea alegerii lui Caecilianus în scaunul Cartaginei? Aveau sau nu partizanii lui temeiuri să se înfățișeze drept reprezentanți ai purității disciplinale și să le reproșeze adepților Bisericii universale că au pactizat cu „traditorii"? Întrebări factuale, ținînd de competența istoriei.

Am amintit de travaliul foarte precis și meticulos realizat de Sfîntul Augustin în acest domeniu și de modul în care a sprijinit poziția Bisericii universale pe o istorie a schismei alcătuită cu cea mai strictă rigoare științifică, susținută printr-o documentație de primă mînă adunată din arhivele oficiale[180].

Istoria intervine însă mai ales în apologetică. Necesitatea ei este recunoscută limpede, deși cu oarecare stîngăcie, în *De doctrina christiana*[181]. Cunoașterea cronologiei este prezentată ca un mijloc de rezolvare a numeroase chestiuni dificile. Sfîntul Augustin va arăta, de exemplu, imposibilitatea cronologică ce se opune autenticității unor pretinse epistole ale lui Cristos adresate Sfîntului Petru și Sfîntului Pavel[182].

---

[179] Aceste considerații și-ar pierde valoarea dacă Sfîntul Augustin ar putea fi surprins în flagrant delict de falsificare. E ceea ce Reitzenstein credea că izbutise (*Augustin*, pp. 61–62): în *De cura pro mortuis gerenda* (17 [21], *P.L.*, vol. XL, c. 607–608), citim o anecdotă despre Ioan din Lycopolis, pe care Augustin afirmă că o știa de la un martor, *vir gravis et nobilis et dignissimus credi* „bărbat serios și ilustru și foarte demn de crezare", care ar fi aflat această poveste de la chiar eroii ei. Or, în *Historia monachorum* o regăsim atribuită lui Rufinus (1, *P.L.*, vol. XXI, c. 392–393). Împrumut literar, exclamă Reitzenstein, aluzia la martorul demn de crezare nu-i decît un procedeu bine cunoscut în *Mönchsaretalogie*! Asertiune foarte gravă și anevoie de admis, cînd știm cîtă grijă pentru adevăr avea autorul lucrării *Contra mendacium*; *De cura pro mortuis* nu aparține nicidecum genului literar „viață de sfînt" cu caracter mai mult sau mai puțin romanțat, ci este o consultație teologică redactată la cererea lui Paulinus din Nola; în sfîrșit, comparînd cele două texte, vedem că asemănarea dintre ele nu e atît de mare încît să trebuiască să admitem un împrumut direct. Cf., în același sens, Jülicher, *Augustinus und die Topik der Aretalogie*, lucrare totuși cunoscută lui Reitzenstein și care din capul locului îi infirmă teza; iar, pentru o discuție despre un caz analog, cf. de Labriolle, *Choix d'écrits spirituels*, pp. 79–82.

[180] *Supra*, p. 340.

[181] *De doctrina christiana* 2, 28 (42–44), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 55–56.

[182] *De consensu evangelistarum* 1, 10 (15–16), *ibid.*, c. 1049: Sfîntul Augustin arată cu subtilitate că acest fals trebuie să fi fost compus la Roma, unde atîtea monumente simbolice alătură chipului lui Cristos pe cele ale celor doi mari apostoli, pe care liturghia romană îi celebrează în cadrul aceleiași sărbători.

Dar acesta nu e decît un aspect exterior; apologetica creștină așteaptă de la istorie altceva decît acest ajutor ocazional. La ea fac apel exigențele cele mai profunde ale dogmei, ale revelației[183]. O diferență esențială separă de păgînism religia iudeo-creștină: aceasta nu se întemeiază pe un mit, ci pe o istorie. Isus s-a născut din Fecioara Maria, a pătimit sub Ponțiu Pilat, a murit, a fost înmormîntat, a înviat în cea de a treia zi... Esențialul, în totalitate, al credinței ține de această enumerare de fapte istorice. Pentru ca toată credința noastră să nu fie deșertăciune, trebuie ca aceste fapte să se fi petrecut cu adevărat acolo, în Palestina, pe pămîntul nostru material, în epoca lui August și a lui Tiberiu, să-și aibă rădăcinile în timpul real al istoriei, cel jalonat de Olimpiade și de numele consulilor.

Dar viața însăși a lui Cristos nu-i decît încununarea unei lungi istorii: e necesar ca el să fi fost vestit de proroci, să fi descins din patriarhi și din regi. Începînd de la creație și cădere, întreaga istorie a lui Israel este postulată de creștinism.

Din aceste considerații doctrinale, reiese nevoia a două feluri de lucrări istorice. În primul rînd, trebuie stabilit, ori de cîte ori reaua-voință sau îndoiala fac necesar acest lucru, că există fără doar și poate o istorie biblică și evanghelică și că în această privință învățătura Sfintei Scripturi este una și coerentă.

De aici, acele calcule de cronologie biblică pe care Sfîntul Augustin nu contenește să le facă în cadrul exegezei Vechiului Testament, și mai cu seamă legat de cifrele din cartea Genezei privitoare la viața patriarhilor[184]. Trebuie stabilit bunăoară că Matusalem murise cu mult înainte de Potop, pentru ca povestea despre acesta să poată trece drept veridică. De aici, și o întreprindere de felul celei din *De consensu evangelistarum*: trebuie arătat că relatările celor patru evangheliști nu se contrazic, că admit o rezultantă...

Cu privire la semnificația unor atare cercetări, trebuie să fac o remarcă paralelă celei pe care am făcut-o în legătură cu chestiunile de fizică: problema pe care și-o pune Sfîntul Augustin este nu atît științifică, cît apologetică. El se plasează înăuntrul Bibliei, nu discută inspirația ei, nici riguroasa ei veridicitate; singurul lui scop este de a arăta că e posibil să fie rezolvate contradicțiile aparente pe care le conține și că deci credința pe care o avem

---

183 Rezum aici în cîteva notații total insuficiente o doctrină a cărei grandoare cred că o simt din plin. Nu pretind însă să mă substitui, în ochii cititorului, tuturor istoricilor care s-au străduit s-o expună ori s-o comenteze; puține alte aspecte ale gîndirii augustiniene au făcut obiectul atîtor studii remarcabile: nu le pot enumera aici pe toate. Țin doar să relev ceea ce datorez unuia dintre cele mai recente — teza lui J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*; G. Simard, *Philosophie et théologie de l'histoire, d'après la Cité de Dieu*, ap. *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 7, 1937, pp. 441–448.

184 *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 2, *P.L.*, vol. XXXIV; c. 548–9; 1, 25, c. 553; 2, 47, c. 610–612; 2, 70, c. 620; sau *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 10–11, *P.L.*, vol. XLI, c. 448–450; 16, 10, 2, c. 488–489 etc. ...

în ea nu se lovește de nici o imposibilitate. El nu cere sinopsei evanghelice să-i furnizeze rațiuni suficiente pentru credință; opera i se adresează unor credincioși, nu unor păgîni; singura lui ambiție este de a arăta că nu există nici o contradicție insolubilă între cele patru relatări, considerate exacte în litera lor și pînă la cele mai mărunte detalii. Nu se neliniștește dacă soluțiile pe care le sugerează sînt subtile sau dacă, privite din afară, vor părea puțin verosimile: ele sînt posibile, și asta e de-ajuns pentru a fi deschisă o cale credinței[185].

Cea de a doua categorie de cercetări ține, dimpotrivă, de cea mai obiectivă știință: grație Scripturii, sîntem deci în posesia unei istorii a originilor omului, a poporului ales, a pregătirii lui Mesia, în sfîrșit a vieții acestuia. Oricît de coerent ar fi fost prezentată această narațiune, ea rămîne un mit dacă nu izbutim s-o inserăm în dezvoltarea istoriei universale, să-i găsim loc în cronologia comparată a imperiilor.

Sfîntul Augustin a conștientizat foarte de timpuriu această exigență[186]; în *Cetatea lui Dumnezeu*, s-a străduit s-o satisfacă din plin. Cartea a XVIII-a, bunăoară, este consacrată în întregul ei unei istorii a religiei lui Israel dusă pînă la începuturile creștinismului, de la nașterea lui Avraam pînă la sărbătoarea Cincizecimii; istorie sfîntă, ale cărei evenimente sînt puse, toate, în paralel cu istoria popoarelor și situate cu grijă în cronologia lor: Avraam s-a născut în timpul domniei lui Ninus, al doilea rege al assyrienilor, pe cînd Europs, succesor al lui Ægialeus, domnea la Sicyon[187]; Isus a murit în cea de a opta zi înainte de calendele lui aprilie, pe vremea consulatului celor doi Geminus; pogorîrea Sfîntului Duh și întemeierea Bisericii s-au petrecut în același an, în ziua Idelor lui mai[188].

Se știe din ce surse își ia Augustin datele: este vorba de cronica lui Eusebiu tradusă de Sfîntul Ieronim, operă considerabilă, rod al unei îndelungate strădanii; pentru că, de foarte timpuriu, de pe vremea lui Teofil din Antiohia și a lui Iulius Africanus, gîndirea creștină întrevăzuse[189] necesitatea unei atare înrădăcinări în istorie. Erudiția modernă surîde uneori în fața încrederii naive pe care Sfîntul Augustin o acordă acestor rezultate. Dar avea el oare timpul și mijloacele de a reface travaliul lui Eusebiu, de a ajunge la ceva tot atît de complet și în același timp mai solid? La urma urmei, el nu era istoric de profesie, ci teolog și apologist; avea tot dreptul de a se duce să

---

[185] Cf. *De consensu evangelistarum* 2, 3 (5), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1073; 2, 3 (7 sfîrșit), c. 1074; 3, 13 (43), c. 1184–1185; 3, 13 (50 sfîrșit), c. 1189.

[186] Ea se întrevede deja în *De vera religione* 3 (3–4), *ibid.*, c. 124.

[187] *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 2, 2–3, *P.L.*, vol. XLI, c. 560–561.

[188] *Id.*,18, 54, c. 619–620.

[189] Această idee își face apariția la început în mod indirect (prin grija de a dovedi vechimea relativă a tradiției religioase iudeo-creștine); privitor la această descoperire a istoriei, cf. Duchesne, *Histoire*, vol. I, p. 447; Puech, *Littérature grecque chrétienne*, vol. III, pp. 176 și urm.

le ceară specialiștilor instrumentele de lucru de care avea nevoie: cronica lui Eusebiu reprezenta tot ce putea fi mai bine făcut în acea epocă în materie de erudiție[190].

Nu pot părăsi însă acest subiect fără a-i înlesni cititorului să întrevadă perspectivele și mai largi pe care cultura augustiniană le deschide istoriei. Într-un anumit fel, după cum am văzut, Biblia se inserează înlăuntrul istoriei universale ca un element al ei; dar, pe de altă parte, învățătura ce se desprinde din ea reprezintă un principiu ce permite ca istoria să fie gîndită ca totalitate, să fie înțeleasă, să i se dea un sens.

Grație revelației, creștinul posedă un fir conducător care-i permite să-și reprezinte ansamblul istoriei lumii; el știe mai întîi că universul are o istorie care începe cu creația și care se va termina la Judecata de Apoi. Căderea, lunga așteptare a întrupării, viața pămîntească a lui Cristos; propășirea Bisericii vizibile, marea jertfă pe care ea o aduce lui Dumnezeu în așteptarea Paronsiei — iată cadrele acestei istorii. Acțiunea Providenței, lupta dintre bine și rău simbolizată de cele două cetăți — cetatea pămîntească și cea a lui Dumnezeu —, acestea sînt principiile care permit credincioșilor să descîlcească rețeaua confuză de evenimente ce se desfășoară în ea...

Vedem astfel cum, pe baza dogmei creștine, Sfîntul Augustin schițează o întreagă filozofie a istoriei[191]: mai e oare nevoie să reamintesc tot ceea ce ideile pe care le împărtășesc oamenii de astăzi despre evoluția omenirii, inclusiv ideea însăși a acestei evoluții, datorează autorului *Cetății lui Dumnezeu*[192]?

---

[190] Regret aici că franceza nu posedă distincția familiară limbii italiene dintre *storia* și *storiografia*, sau celei germane, dintre *Geschichte* și *Historie*: ceea ce-l interesează pe un gînditor, pe un filozof ca Sfîntul Augustin este istoria, ceea ce a fost realmente trecutul omenirii; el nu suportă fără nerăbdare servituțile istoriografiei, lentoarea metodelor, lacunele și incertitudinile rezultatelor ei.

[191] Uneori, s-a contestat, mai ales în Germania (de pildă, Scholz, *Glaube und Unglaube*, pp. 139–153), că doctrina susținută în *Cetatea lui Dumnezeu* e o veritabilă filozofie a istoriei. Firește că, dacă definim *Geschichtephilosophie* în felul lui Herder sau Hegel, viziunea augustiniană, dominată de acțiunea unui Dumnezeu transcendent, principiu și scop al întregii istorii, nu corespunde acestui concept. Totul e să ne înțelegem asupra cuvintelor: dacă ținem să păstrăm terminologia germană, vom spune (cu Padovani, *Città di Dio*, p. 220) că Sfîntul Augustin a construit nu o filozofie, ci o teologie a istoriei.

[192] Cf. Gilson, *Esprit de la philosophie médiévale*, 2, pp. 181–201.

CAPITOLUL AL V-LEA

Biblia și literații decadenței

I. Influența decadenței asupra studiului Bibliei: curiozitatea. — II. Retorica în Scriptură. — III. Obscuritatea Scripturii, de ce natură este. — IV. Ea atrage după sine mai ales exegeza alegorică — activitate culturală, un fel de poezie. — V. Aceasta nu-i decît o aplicare la cazul Bibliei a unei stări de spirit ce se manifesta și în modul de a înțelege poezia lui Homer și a lui Vergiliu. — VI. De asemenea, influența Bibliei asupra stilului.

I

Voi atrage încă o dată atenția cititorului asupra fenomenului pe care l-am numit osmoză culturală. Sfîntul Augustin trăiește și gîndește într-un mediu de civilizație determinat. Viața sa intelectuală, cultura sa depind îndeaproape de starea în care se află în acest mediu tehnicile intelectuale. Am sesizat deja un prim aspect al acestei influențe: studiul Bibliei, așa cum îl definește și cum îl practică Sfîntul Augustin, ni s-a înfățișat ca un reflex, ca o adaptare a tradițiilor culturii profane.

Lucrurile însă nu se rezumă la atît: mediul de civilizație nu furnizează individului doar elementele, materialele de care spiritul urmează să se folosească, ci determină și o anumită orientare generală a inteligenței, creează nevoi și exigențe culturale de ordin foarte general, care se impun cu atît mai tiranic cu cît, cel mai adesea, rămîn inconștiente.

Zadarnic se străduiește Sfîntul Augustin să subordoneze cît se poate de strict cultura creștină exigențelor vieții religioase și să nu facă din ea decît un instrument, *machina quaedam*, în slujba credinței; în fapt, el nu izbutește să rămînă pînă la capăt fidel acestor principii. Gusturile și deprinderile literatului antic reapar în modul său de a concepe și studia Biblia. Este uneori conștient de această invazie și caută să lupte împotriva ei. Și mai adesea, această influență rămîne inconștientă, el neizbutind să i se opună.

Fenomene foarte diferite de cele pe care le-am observat pînă aici: nu mai este vorba ca, o dată definit un program specific creștin, să fie împrumutate din tradiția profană mijloace pentru ducerea lui la îndeplinire; pe mai departe, caracterul religios al culturii nu va mai fi decît o mască la adăpostul căreia vor căuta să se împlinească aspirații ce nu au nimic religios. Studiul Bibliei nu servește doar la hrănirea sufletului creștin, ci devine pretextul și prilejul unei activități propriu-zis culturale, gratuite, al unei activități ludice.

Regăsim influența culturii profane sub cele două aspecte pe care le-am evidențiat: spiritul literar și curiozitatea. Mai întîi, curiozitatea: am arătat cum necesitățile apologetice reintroduceau cercetarea și speculația științifică în exegeza *ad litteram*[1]. Fără îndoială, Sfîntul Augustin se preocupă de menținerea acestui gen de studii în limite riguroase: ele trebuie să rămînă subordonate apărării credinței. E însă greu de trasat hotarul dintre studiul legitim și cel ce nu mai e decît o condamnabilă curiozitate, una din formele obșteștii concupiscențe. Unde sfîrșește exegeza propriu-zisă și unde începe știința pură, acea „știință a lumii" pe care el ar fi vrut s-o lase în seama „fizicienilor"? Cine s-ar încumeta să afirme că Sfîntul Augustin nu s-a lăsat niciodată atras dincolo de limita pe care severele sale principii îi interziceau s-o depășească?

Să renunțăm la încercarea de a determina această limită incertă; mai mult decît demersurile spontane ale lui Augustin, cele ale contemporanilor săi învederează limpede o invazie a spiritului de curiozitate în studiul Scripturii. După cum ne amintim, chestiunile de fizică discutate de Sfîntul Augustin i-au fost într-un fel impuse din afară. Natura lor e interesant de analizat.

Pînă la urmă, nici una dintre ele nu e total lipsită de incidențe religioase, fiecare pune în cauză, în felul ei, tezaurul credinței. Nu putem, cu toate acestea, să nu relevăm cît de mult trădează aceste *quaestiones* gustul pentru speculația pură, pentru problemele subtile, bizare, pentru cazurile complicate, excepționale. Îl vedem, de pildă, pe Sfîntul Augustin întrebîndu-se dacă Luna, în ziua a patra a Creațiunii, era plină sau era în primul pătrar[2], dacă Adam și Eva au fost creați adulți[3], dacă ceea ce Scriptura spune despre om, *homo*, este adevărat în egală măsură despre bărbat și despre femeie[4] (e vorba de celebra problemă a sufletului femeii, problemă pe care, potrivit unei legende, un conciliu merovingian n-a putut-o tranșa decît printr-o majoritate de un vot)[5]. *Cetatea lui Dumnezeu* ar fi ea singură de-ajuns să ne furnizeze o recoltă bogată de întrebări năstrușnice: despre pubertatea tardivă a patriarhilor[6]; despre fauna insulară (descinde ea oare, și cum anume, din animalele salvate de Noe?)[7]; despre înviere (oare copiii vor învia ca adulți? Dar *fetus abortivi* „fetușii avortați"? Dacă, după cum stă scris, nu se va pierde un singur fir de păr de pe capetele noastre, le vom regăsi oare și pe cele tăiate

---

[1] Cf. *supra* pp. 368–369.

[2] *De Genesi ad litteram* 2, 15 (30–31), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 276.

[3] *Id.*, 6, 13 (23), c. 348; *De peccatorum meritis* 1, 37 (68), *P.L.*, vol. XLIV, c. 149–150.

[4] *Enarratio in Psalmum* 118, 5, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1511–1512; *De Trinitate* 4, 3 (6), *P.L.*, vol. XLII, c. 892; 12, 7 (10–12), c. 1003–1005.

[5] Privitor la această legendă destul de ridicolă și, ca toate legendele, greu de exorcizat, cf. articolele *femme* din *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de Cabrol (Leclercq) și din *Dictionnaire d'apologétique* de d'Alès (Kurth).

[6] *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 15, 1–2, *P.L.*, vol. XLI, c. 456–457.

[7] *Id.*, 16, 7, c. 485.

de bărbier? Dar bucățile de unghii tăiate? Cărui corp de preafericit îi va aparține carnea unui om devorat de un antropofag?)[8]

Greșesc oare dacă văd în această problematică un ecou al acelei *curiositas* care, după cum am văzut, domnea în cultura literaților decadenței? E cît se poate de evident că, devenind creștini, aceștia și-au păstrat orientarea gîndirii și că au transpus în studiul Scripturii, în reflecțiile lor asupra dogmei, gustul deconcertant pentru problemele bizare, pentru *mirabilia*, pentru argutiile de tot felul.

Dovada decisivă ne-o furnizează întrebările pe care i le pun Sfîntului Augustin laici de înaltă cultură, reprezentanți ai aristocrației literate. Atunci cînd tribunul Marcellinus îl întreabă cum au putut magicienii faraonului, așa cum se povestește în Exod (7, 22), să transforme apa în sînge, avînd în vedere că, potrivit aceleiași cărți, Moise prefăcuse deja în sînge toate apele Nilului[9]; cînd Dardanus, fostul prefect al pretoriului, caută să se dumirească ce fel de cunoaștere a lui Dumnezeu ar putea să posede deja embrionul uman în pîntecele mamei[10], e legitim să credem că ne găsim în aceste cazuri în prezența unor spirite deformate de cultura decadenței, care transpun pe plan creștin curiozitatea caracteristică interlocutorilor din *Saturnalia*.

Aici, cel puțin, Sfîntul Augustin a devenit conștient de pericol; a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a stăvili invazia curiozității în exegeză și teologie.

Dacă nu refuză să discute chestiuni dintre cele mai neașteptate este pentru că toate pun în joc credința, iar interesul acesteia cere ca ele să fie rezolvate chiar dacă ar fi fost mai înțelept să nici nu fie ridicate. Oricum, nu pierde nici un prilej de a-și exprima nemulțumirea și de a blama curiozitatea nechibzuită a celor ce ridică, parcă în joacă, probleme inextricabile[11]. Și de vreme ce tot trebuie să le răspundă, se străduiește s-o facă în modul cel mai simplu, cel mai economic cu putință, propunînd soluția ce permite să se evite prelungirea și complicarea discuției: *...ne obscura et non necessaria quaestio nos fatiget* „ca nu cumva o problemă obscură și neimportantă să ne obosească"[12]! Încearcă să nu se lase antrenat, să reducă

---

[8] *Id.*, 22, 12, 1–2, c. 775–776.

[9] *Scrisoarea* 143, 1 (1), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 585.

[10] *Scrisoarea* 187, 7 (22), *ibid.*, c. 840.

[11] De notat formule precum: *qui haec curiosissime et otiosissime quaesierunt* „care au cercetat aceste lucruri din prea multă curiozitate și prea amănunțit" (*De Genesi ad litteram* 2, 10 [23], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 272); *sunt etiam qui subtilissima consideratione... distinguant* „sînt chiar unii care, printr-o analiză foarte minuțioasă... ajung să distingă" (*id.*, 3, 4 [6], c. 281), *qui curiosiores quam capaciores sunt* „care se dovedesc a fi mai mult curioși decît capabili" (*De consensu evangelistarum* 2, *prol.* [1]; *ibid.*, c. 1071).

[12] *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 15, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 457 (propunînd o interpretare a genealogiilor patriarhilor, dar evitînd să discute despre *sera pubertas* „tardiva pubertate" a acestora).

toate cercetările la cît e indispensabil, la minimul inevitabil[13], invocînd autoritatea Scripturii, în care se spune: *altiora ne quaesieris* „să nu cercetezi lucruri prea profunde"[14].

II

Studiul Bibliei a suferit însă și mai mult influența spiritului literar decît pe aceea a curiozității. Aminteam mai înainte că marele obstacol în calea convertirii profunde a literaților l-au constituit prejudecățile, deformările datorate înseși culturii lor[15]. Marea problemă era pentru ei depășirea reticenței pe care le-o producea forma literară a Bibliei, caracterul straniu, simplicitatea ei[16]. În aceasta rezidau marele scandal, dificultatea esențială împotriva credinței, la fel de gravă ca aceea pe care a reprezentat-o pentru mulți intelectuali din epoca modernă critica istorică a aceleiași Scripturi.

Catehistului aflat în luptă cu literații Sfîntul Augustin îi recomandă să regleze înainte de toate această chestiune: *maxime autem isti docendi sunt Scripturas audire divinas ne sordeat eis solidum eloquium quia non est inflatum* „aceștia trebuie mai ales să-i învețe să asculte Sfintele Scripturi, să nu le displacă limbajul ei ferm pentru că nu e emfatic"[17].

Căci își amintea cît de adînc a fost decepționat el însuși atunci cînd a încercat pentru prima dată să citească Biblia și cît de mult îl descumpănise această carte stranie, atît de puțin rafinată în ochii unui adolescent crescut în spiritul lui Cicero și al limbajului ales[18]. Iar cazul său era general: Sfîntul Ieronim ne spune că a trăit aceeași decepție[19]; iar înaintea sa Arnobius[20] și Lactanțiu[21], ca să nu vorbim decît de latini, întîlniseră deja aceeași dificultate.

Nouă, azi, ne vine greu să înțelegem un atare sentiment. Mulți dintre noi, pentru care Biblia nu mai e o carte sfîntă, continuă s-o recitească doar de dragul valorii ei artistice. Faptul se explică prin aceea că, eliberați de către revoluția romantică, nu mai știm ce era clasicismul, ce însemna valoarea absolută a anumitor norme, a anumitor cadre definite: exotismul Bibliei, culoarea ei orientală ne farmecă și ne emoționează.

---

[13] Cf. o declarație foarte clară făcută după o scurtă discuție despre problema inegalității stelelor (*De Genesi ad litteram* 2, 16 [34], *P.L.*, vol. XXXVI, c. 277; cf. *id.*, 1, 19 [39]–1, 21 [41], c. 261–262).

[14] În încheierea lucrării *De cura pro mortuis gerenda* 17 (21), *P.L.*, vol. XL, c. 608 sfîrșit.

[15] *Supra*, p. 285.

[16] Vezi despre aceasta de Labriolle, *Littérature*, pp. 22, 31–32; Gorce, *Lectio divina*, pp. 4–8.

[17] *De catechizandis rudibus* 9 (13), *P.L.*, vol. XL, c. 320.

[18] *Confesiuni* 3, 5 (9), p. 51 Lab.: *Predica* 51, 5 (6), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 336.

[19] Sfîntul Ieronim, *Scrisorile* 22, 30, 2; 53, 10, 1.

[20] *Adversus nationes* 1, 45; 1, 58–59.

[21] *Institutionum divinarum* 3, 1, 11; 5, 1,15–18; 6, 21, 4–5.

Toate acestea, dimpotrivă, erau năucitoare pentru un cititor modelat de retorică, de Cicero și Vergiliu, și pentru care viața spiritului nu era de conceput altminteri decît turnată în aceste tipare tradiționale.

Noi nu mai cunoaștem latina, iar Biblia o citim în limbile noastre moderne: aceia dintre noi care o mai citesc în latină sînt catolici, pentru care latina normală este cea a bisericii*.

Să încercăm însă să ne reprezentăm ce gîndeau literații formați în spiritul lui Donatus, atît de preocupați de puritatea gramaticală, de *bene latine dicere* „a vorbi corect latinește", în fața acestor traduceri, în care grija de a transcrie literal cuvîntul divin dăduse peste cap toate deprinderile modului de a vorbi și scrie latinește — vocabular, sintaxă, morfologie. Dacă greaca Septuagintei și a Noului Testament era deja prilej de mirare pentru grecii deprinși cu aticismul, cu cît mai mult trebuiau să șocheze versiunile latinești anterioare Sfîntului Ieronim, opere ieșite din popor, datorate unor traducători pe jumătate neștiutori de carte[22].

De altfel, opoziția dintre Biblie și tradiția literară clasică e atît de fundamentală, încît, atunci cînd, în epoca Renașterii, aceasta din urmă a redevenit baza culturii, literații au cunoscut din nou aceeași reticență, iar apologetica creștină a trebuit să reia aceeași polemică în care îl vom vedea angajat pe Sfîntul Augustin[23].

E deosebit de interesant să vezi cum răspunde acesta obiecției ridicate: *De catechizandis rudibus* e foarte categoric: literatul trebuie convins de necesitatea de a-și birui prejudecățile, deoarece cultul excesiv al formei, pe care ele îl presupun, constituie o deșertăciune condamnabilă; nu forma contează, ci fondul: *ita esse praeponendas verbis sententias, ut praeponitur animus corpori* „ideile se cuvin puse mai presus de cuvinte tot așa cum sufletul e mai presus de trup"[24]. Aceasta și este de fapt adevărata soluție, singurul răspuns care rezolvă problema. Dar Sfîntul Augustin nu s-a mulțumit cu atît.

Această poziție lăsa intactă critica și accepta pînă la urmă că, pe plan cultural, pe planul valorilor umane, Biblia e inferioară literaturii profane. E tocmai ceea ce Sfîntul Augustin a considerat că nu trebuie să accepte: în cartea a IV-a din *De doctrina christiana*[25], el nu pregetă să întrerupă

---

* Posibilitatea utilizării limbilor naționale în liturghia catolică va fi hotărîtă prin constituția apostolică *Missale Romanum* din 3 aprilie 1969 a papei Paul VI (1963–1978) (*n. t.*).

[22] Mă limitez să fac trimitere la de Labriolle, *Littérature*, pp. 65–71. C. Mohrmann, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, ap. *Vigiliae Christianae*, vol. 2, 1948, pp. 89–101; 163–184.

[23] Vezi îndeosebi Vivès (celebrul comentator al *Cetății lui Dumnezeu*), *De veritate fidei christianae* (*Opera*, Basel, 1555), p. 361, citat de Dupront, *P. D. Huet*, p. 64, n. 3. El reia argumentul augustinian: autorii biblici folosesc tropi și figuri retorice.

[24] *Loc. cit.*, *supra*, n. 17 de la p. 381.

[25] *De doctrina christiana* 4, 6 (9)–4, 7 (21), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 92–98.

expunerea teoriei sale despre elocinţa creştină, făcînd loc unui lung excurs[26] privitor la frumuseţea formală a Scripturii.

Sprijinindu-se pe exemple luate îndeosebi din Sfîntul Pavel, el afirmă cu tărie că Biblia, departe de a merita reproşurile ce i se aduc, e la fel de admirabilă în forma ca şi în fondul ei; că ea cuprinde o elocinţă remarcabilă, diferită fără îndoială de cea clasică, *alteram quamdam eloquentiam suam* „un alt fel de elocinţă care îi este specifică", dar nu mai puţin eficace şi desăvîrşit adaptată caracterului excepţional al scriitorului inspirat[27].

Merge chiar mai departe şi, analizînd exemplele citate, se străduieşte să arate că această elocinţă n-a ignorat resursele retoricii, că ea valorifică spontan *virtutes et ornamenta* „calităţile şi resursele" proprii şcolii: „Nu încape îndoială, spune el, Sfîntul Pavel foloseşte figura numită de greci κλῖμαξ, iar de noi *gradatio*! Analizînd cîte un pasaj din 2 Corinteni, regăsim κῶλα « membre », κόμματα « sintagme » şi perioade..."

Sfîntul Augustin foloseşte stăruitor acest argument[28], care adesea avea să-i descumpănească pe moderni[29], pentru că ni se pare în mod evident mult mai puţin probant ca primul[30]. Să tragem încă o dată concluzia că s-a lăsat antrenat de polemică şi de dorinţa de a „dovedi mai mult decît era nece-

---

[26] Este aici un punct pe care ţin să-l elucidez, deoarece se pare că adevărata semnificaţie a acestui pasaj nu a fost pînă în prezent înţeleasă. Scopul lui nu este să justifice, prin exemplul Bibliei, legitimitatea elocinţei şi a retoricii: Sfîntul Augustin o va întemeia, după cum o să vedem (*infra*, pp. 407–412), pe experienţă, fără să apeleze la autoritate (spre deosebire de Sfîntul Ioan Chrysostomos, la care aceeaşi idee, a elocinţei Sfîntului Pavel, slujeşte la justificarea necesităţii ca şi preotul creştin să posede elocinţă: *De sacerdotio* 4, 6–7, *P.G.*, vol. XLVIII, c. 668–670). El nu urmăreşte decît în mod accesoriu să arate că Biblia poate servi, prin exemplul ce-l dă, la formarea oratorului (*infra*, p. 422). Acest text se prezintă ca un excurs, o *quaestio* de apologetică ridicată pe marginea discursului; Sfîntul Augustin îl începe cu următoarele cuvinte: *hic aliquis forsitan quaerit utrum auctores nostri* etc. ... „poate că aici cineva îşi pune întrebarea dacă autorii noştri" (cf. formulele similare citate mai sus, la pp. 368–369); către sfîrşit, enunţă de trei ori motivul pentru care a tratat-o: de a răspunde literaţilor care dispreţuiesc Scriptura pentru că nu găsesc etalată în ea acea elocinţă pe care ei o preţuiesc mai presus de orice (4, 7 [14 sfîrşit], c. 96: *Sed male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent, sed quia non ostentant, quam nimis isti diligunt, eloquentiam* „dar a fost necesar să se dea o replică unor oameni neinstruiţi, care consideră că autorii noştri trebuie blamaţi, nu pentru că nu au, ci pentru că nu fac paradă de acea elocinţă pe care ei o îndrăgesc peste măsură"; 4, 7 [16 sfîrşit], c. 97; 4, 7 [21 sfîrşit], c. 98).

[27] *Id.*, 4, 6 (9–10), c. 93; 4, 7 (21), c. 98.

[28] *Id.*, 4, 7 (11–20), c. 93–98.

[29] Vezi de exemplu Comeau, *Rhétorique*, pp. 19, 93–94.

[30] Sîntem mai dispuşi să-l aprobăm pe Sfîntul Augustin atunci cînd notează cu subtilitate „poezia pură" cuprinsă în numele de locuri cu sonorităţi stranii cu care e presărat un pasaj din Amos: *Chalanne, Emath magna et Geth Palestinorum*... (*id.*, 14, 7 [17], c. 97).

sar“[31]? Nu sînt sigur că această concluzie se potrivește aici. Să nu uităm că acest aspect al argumentării era poate cel care trebuie să-l fi impresionat cel mai mult pe cititorul antic. Căci nu era oare vorba de dovedit că Biblia nu e inferioară în nici o privință autorilor clasici?

Iată și o altă manifestare a aceleiași preocupări: în aceeași carte, Sfîntul Augustin e nevoit să constate că din textul latinesc al Bibliei lipsesc clauzulele metrice: numaidecît, se străduiește să explice, să scuze absența la autorii textelor sacre a acestui atît de prețuit ornament; mărturisirea îl costă[32]...

Se grăbește să adauge că, exceptînd-o pe aceasta, Cartea Sfîntă utilizează toate celelalte resurse ale artei predate de gramaticieni și retori. Și, ca să compenseze această inferioritate, îl asigură pe cititor, bazîndu-se pe autoritatea învățatului Ieronim, că în textul ebraic, cel puțin, Scriptura prezintă versuri regulate, conforme tuturor principiilor ritmicii, *musica disciplina*[33].

Toate acestea atestă deja în ce măsură prejudecățile literare rămîneau înrădăcinate la intelectualii creștini și cît de mult continua Sfîntul Augustin să fie cel dintîi influențat de ele. Anumite alte lucruri sînt însă și mai caracteristice; în particular, la el se întîlnește o teorie foarte curioasă și care merită să ne rețină atenția: teoria ce atribuie obscurităților Scripturii o valoare pedagogică.

III

Biblia e o carte grea. Pentru Sfîntul Augustin, pentru intelectualii creștini din vremea sa, ea era, cu mult mai mult decît pentru noi, plină de obscurități, de aporii, de mister.

Erau mai întîi, pentru ei, ca și pentru noi, toate pasajele al căror sens literal nu este evident, în care ceea ce a vrut să spună autorul — *scribentis intentio* „intenția autorului“ — se lasă cu greu descoperit. Pentru ei însă, obscuritatea Scripturii era mai generală și oarecum obișnuită: ea ținea înainte de toate de prezența, subiacentă sensului literal, a unuia sau mai multor sensuri spirituale, mistice. Trebuie să reflectăm aici o clipă la rolul considerabil pe care exegeza augustiniană îl recunoaște acestui nivel al sensului.

---

[31] Cf. *supra*, p. 372.

[32] *Id.*, 4, 20 (41), c. 108–109: *sane hunc elocutionis ornatum qui numerosis fit clausulis, deesse* fatendum *est auctoribus nostris*... „*trebuie să recunoaștem* că autorilor noștri le lipsește acel ornament retoric care constă din clauzule ritmice...“. Analiza acestui text a fost reluată de M. Verheijen, *Eloquentia Pedisequa*, Nijmegen, 1949, pp. 127–128.

[33] Sfîntul Ieronim, *Cronica lui Eusebiu*, *praef.*, *P.L.*, vol. XXVII, c. 36; *Iov* (după ebraică), *praef.*, *P.L.*, vol. XXVIII, c. 1081 (cf. deja Eusebiu, *Pregătirea evanghelică* 11, 5, 5). Abia în Evul Mediu, acest argument va fi folosit pentru a justifica studierea și practicarea poeziei profane (cf. textele lui Aldhelmus și Beda citate de Roger, *D'Ausone à Alcuin*, pp. 359, 447 și urm.).

Teoria acestor sensuri subiacente o găsim formulată în *De doctrina christiana*[34]. Ea se rezumă într-o lege fundamentală, și anume că tot ceea ce în Scriptură nu se raportează nemijlocit la credință și la moravuri trebuie considerat ca figurat, *quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum est cognoscas* „tot ceea ce, în textul sacru, nu poate fi raportat direct nici la onestitatea moravurilor, nici la adevărul credinței să știi că este o exprimare figurată“[35]. Comentariul pe care-l face Sfîntul Augustin la această propoziție arată că prima funcție a recurgerii la sensul mistic este pentru el aceeași cu funcția pe care o avusese deja la Origene: de a sluji la explicarea tuturor pasajelor șocante din Vechiul Testament — antropomorfismul divin, imoralitatea anumitor prescripții sau a anumitor povestiri, contradicții între legea veche și cea nouă. Nu-i nevoie să insist, toată lumea știe ce rol a jucat exegeza alegorică în convertirea lui Augustin, permițîndu-i să respingă criticile maniheenilor[36], iar mai tîrziu în polemica cu prietenii săi de altădată[37].

Și nu numai atît; să cîntărim valoarea termenilor folosiți în menționatul principiu fundamental: Sfîntul Augustin nu spune numai că în Scriptură trebuie luat în sens figurat tot ceea ce e *potrivnic* credinței și moravurilor, ci și tot ceea ce nu se raportează nemijlocit la acestea[38]. Or, tocmai de acest fel sînt cele mai multe dintre misterele și obscuritățile din Cărțile Sfinte.

Există în Scriptură un anumit număr de pasaje a căror semnificație religioasă e evidentă: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul“; „Iar cuvîntul s-a făcut trup și a locuit printre noi“; „Să nu ucizi!“; „Fericiți cei săraci cu duhul“... Temeiuri ale dogmei, temeiuri ale moralei[39], toate aceste versete au pentru sufletul ce-și caută calea o valoare certă și nemijlocită.

Dar nu toate paginile Bibliei prezintă acest caracter: la ce-i pot servi creștinului, dacă se mulțumește să ia textul *à la lettre*, prescripțiile rituale

---

[34] *De doctrina christiana* 3, 5 (9)–3, 37 (56), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 68–90: de luat aminte totuși că acest text nu tratează, la drept vorbind, despre teoria exegezei alegorice; redactat dintr-un punct de vedere practic, el nu urmărește decît să furnizeze cititorului Scripturii mijlocul de a birui *verborum translatorum ambiguitates* „ambiguitățile cuvintelor cu sens figurat“ (privitor la această noțiune de *verba translata* „termeni metaforici“, cf. *supra*, n. 26 de la p. 343).

[35] *Id.*, 3, 10 (14), c. 71.

[36] Cf. îndeosebi *Confesiuni* 6, 3 (3)–6, 4 (6), pp. 120 și urm. Lab.

[37] Recursul la alegorie este metoda folosită constant în *De Genesi contra Manichaeos*.

[38] Acest punct, asupra căruia *De doctrina christiana* lunecă fără să stăruiască, este cît se poate de bine lămurit în *De Genesi ad litteram* 9, 12 (22), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 401: trebuie considerat ca figurat nu doar ceea ce, luat în sens literal, ar fi șocant, *stultum*, ci și ceea ce, din punct de vedere religios, ar fi inutil, *superfluum*.

[39] Cf. *De doctrina christiana* 2, 9 (14), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 42; *De Genesi ad litteram* 1, 1 (1), *ibid.*, c. 247.

din Levitic sau din Deuteronom, listele de nume proprii pe care le cuprinde recensămîntul Israelului de la începutul Numerilor, ori geografia Palestinei din partea finală a cărții Iosua? Or, Sfîntul Pavel ne spune (2 Tim. 3, 16) că întreaga Scriptură este de inspirație divină și că toată este folositoare... Trebuie deci căutat un sens ascuns în toate pasajele a căror utilitate nu se vede din sensul lor literal[40].

Nu-i doar o opinie a lui Augustin: toți își făceau despre Scriptură o idee analogă. Marele teoretician al exegezei alegorice de dinaintea lui, donatistul Tyconius, își prezenta celebrele reguli ca pe o metodă de sporire, dacă pot îndrăzni să spun așa, a randamentului spiritual al Scripturii, extrăgînd din adîncurile ei comoara ce se ascunde acolo: această masă enormă de prorociri, *prophetiae immensam silvam* „imensul hățiș al profețiilor", ce altminteri riscă să rămînă inutilă și deșartă[41]. Se simte care e ideea fundamentală aflată dedesubtul acestei doctrine: nimic în Biblie nu e inutil, nici chiar mai puțin util; ea este în întregime inspirată, iar inspirația e egal repartizată înăuntrul ei, are pretutindeni aceeași densitate.

Totul contribuie la a face din Scriptură o carte închisă, plină de mistere și care cere minții un efort susținut spre a o pătrunde. Respectul pe care-l impune textul inspirat, teama de a nu-i minimaliza conținutul îl determină neîncetat pe exeget să schimbe sensul cuvintelor pe care le întîlnește, să le încarce cu o valoare profetică[42].

Tendință întărită de deprinderea, moștenită de la gramaticianul profan, de a citi textul verset cu verset, de a-l comenta cuvînt cu cuvînt, de a-l des-

---

[40] Cf. *Speculum (quis ignorat), praef., P.L.*, vol. XXXIV, c. 887–889: Sfîntul Augustin deosebește în Scriptură trei părți: ceea ce a fost spus (a) *ut scirentur et crederentur* „ca [lucrurile] să fie cunoscute și crezute" (dogma), (b) *ut observarentur et fierent, vel prohibita ne fierent* „ca lucrurile să fie respectate și făcute sau interzise de a fi făcute" (morala: *Speculum* e, după cum se știe, un rezumat al acestor pasaje); (c) tot restul sînt *sacramentorum velata mysteriis* „cele ascunse de misterele sensurilor spirituale" (*sacramenta* are aici, ca de multe ori la Augustin, valoarea tehnică de „sens spiritual").

[41] *De doctrina christiana* 3, 30 (43), *ibid.*, c. 82, unde e citat începutul lui *Liber Regularum.*

[42] De pildă, *Enarratio in Ps.* 118, 13, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1536; *id.*, 23, 1, c. 1566: citind *verbum*, Sfîntul Augustin înțelege *Verbum*, Cristos, pe cînd în acest psalm consacrat elogierii Torei este vorba pur și simplu despre lege. *Id.*, 9, 2, c. 1523 (și *passim*): de cîte ori în același psalm întîlnește *testimonia* „mărturii" (care desemnează și legea mozaică), el retraduce în greacă μαρυρία și vede aici o prorocire a martirilor creștini. Acest gust pentru sensul tare îl duce cîteodată pînă la hotarul ereziei: de pildă, Rom. 14, 23 (*omne quod non est* ex fide *peccatum est* „tot ce nu este făcut *din credință* păcat este") îi va servi în cursul controversei pelagiene să pună bazele celei mai implacabile doctrine a lui, care refuză mîntuirea tuturor celor ce n-au aparținut bisericii vizibile (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 4 [5], *P.L.*, vol. XLIV, c. 416; *Contra Iulianum* 4, 3 [24–33], *ibid.*, c. 750–756): repusă în context (e vorba de [idolotiți idolothytus, εἰδωλόθυτος] = care aduce sacrificii idolilor — *n.t.*), expresia *ex fide* nu are decît sensul mai general de „care purcede dintr-o convingere fermă".

compune în fragmente izolate, care sînt apoi examinate fiecare separat cu cea mai strictă minuție[43].

Tot de la *grammaticus* a păstrat Sfîntul Augustin o încredere excesivă în metoda literară, o siguranță imperturbabilă în dialogul individual cu textul de comentat. El vrea să știe totul, să înțeleagă totul. Regăsesc deseori la el această deformare periculoasă, pe care am remarcat-o la comentatorii lui Vergiliu, pentru care categoria poeziei fusese înlocuită prin cea a cunoașterii.

Astfel, latina Vechiului Testament[44], traducere prea literală din ebraică sau dintr-o greacă ebraizată, este pentru el o veșnică pricină de mirare. Oricît efort ar fi depus în încercarea de a-i pătrunde idiotismele, îl trădează întruna necunoașterea limbii originale. Inconvenientul n-ar fi fost prea mare dacă s-ar fi mulțumit să caute în aceste texte o impresie de ansamblu, dacă ar fi citit Biblia sa latinească așa cum englezii, de exemplu, citesc *The Authorized Version* a lor, pătrunzîndu-se de culoarea ei misterioasă și poetică, fără a căuta să rezolve dificultățile pe care le ridică în cazul ei o analiză rațională.

Din nefericire, Augustin transpune în lectura Bibliei deprinderile sale de gramatician al decadenței, gustul său pentru precizie, pentru deducții raționale. Îl vedem astfel căutînd zadarnic o semnificație tainică în cîte o expresie care, singulară în latină, nu e în fapt decît traducerea unui ebraism fără importanță[45].

Nici un moment nu simte scrupulele ce suspendă judecata cititorului modern, nu are sentimentul că obscuritățile pe care le întîlnește țin de ignoranța sa în privința istoriei literare, a istoriei civilizației evreiești, a arheologiei. Aidoma modului în care gramaticienii greci îl tratau pe Homer, el tratează Biblia de parcă ar fi fost scrisă de un om din epoca sa. Vede un sens ascuns în cutare imagine străină poeticii latine, dar perfect normală pentru scriitorul evreu[46], în cutare expresie care face aluzie la o uzanță liturgică din Palestina antică[47]. Titlul cîte unui psalm, în care noi citim doar indicații

---

[43] De pildă, în *De Genesi ad litteram* 3, 24 (36–37), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 295–296, Sfîntul Augustin se întreabă de ce, după ce l-a creat pe om, Dumnezeu n-a mai spus, ca pentru celelalte faze ale creațiunii, *Et ecce bona valde* „și iată că [acesta] este [un lucru] foarte bun", și vede în această omisiune un presentiment profetic al căderii.

[44] Și chiar și latina Noului Testament: dacă există dificultăți chiar și în greaca Epistolelor Sfîntului Pavel, traducerea lor latină este și mai obscură.

[45] De pildă, *Enarratio in Ps.* 8, 10, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 113: „Ce este omul că-Ți amintești de el, sau fiul omului că-l cercetezi pe el?" Sfîntul Augustin nu recunoaște tehnica ebraică a paralelismului și crede că descoperă o disjuncție și o opoziție între cele două părți ale versetului. Cf. un alt exemplu, partea a doua, n. de la p. 205.

[46] *Enarratio in Ps.* 14, 1, *ibid.*, c. 143: el întîlnește cuvîntul *tabernaculum*, dar, deoarece gîndește în latină, nu recunoaște imaginea beduină a cortului, și înțelege „cort *militar*", ceea ce-l conduce pe o pistă falsă. Tot așa, nu înțelege imaginea asiatică a cornului, simbol al forței și al nobleței: *Quaestiones in Heptateuchum* 5, 57, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 776.

[47] Subtitlul Psalmilor 119–133 (Vulg.) „Cîntarea treptelor" îl induce în eroare: neștiind la ce se face aluzie, Sfîntul Augustin crede că nu poate fi vorba decît de urcușuri lăuntrice: *Enarrationes in Psalmum* 38, 2, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 413; *in Ps.* 119, 1, vol. XXXVII, c. 1596; *in Ps.* 120, *ibid.*, c. 1605 etc. ...

muzicale și numele autorului, i se pare încărcat de mister[48]. Desigur că nu i se poate reproșa această ignoranță, dată fiind starea științei din vremea sa[49], dar ceea ce trebuie subliniat e că nu-i trece prin minte că s-ar putea ridica o întrebare, că sînt lucruri care s-ar cere cercetate și că, pînă una alta, orice concluzie ar putea fi prematură.

Dacă Sfîntul Augustin ar fi putut cunoaște mirarea noastră și aceste critici, nu i-ar fi venit greu să se apere. Căci și-a dat desigur seama (după cum se vede limpede în multe cazuri) că un pasaj sau altul din Scriptură a avut în sensul lui literal o valoare foarte precisă, relativă la cîte un anumit moment al istoriei lui Israel; dar, trebuie subliniat, aceasta nu e în ochii săi o explicație îndestulătoare (căci altminteri toate aceste pasaje, de acum fără însemnătate pentru noi, ar fi caduce); în sensul literal, aceste texte au însemnat ceva pentru evreii din vechime, dar ele ascund în plus un sens misterios cu o valoare perenă pentru creștin[50].

Tot așa, în ceea ce privește părțile narative, nu-i de ajuns că un eveniment sau altul s-a petrecut cu adevărat așa cum e povestit în Biblie (se știe cît de mult ține Sfîntul Augustin la exactitatea relatărilor biblice) și că joacă un rol în istorie: în Biblie, toate faptele istorice au, pe lîngă rostul lor propriu, o valoare, o semnificație tainice: ele trebuie privite *primo secundum historiam, deinde secundum prophetiam* „mai întîi în conformitate cu istoria, apoi cu profeția"[51].

---

[48] *Enarratio in Psalmum* 58, 1, 1, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 692: *sicut solet Scriptura psalmorum mysteria in titulis ponere et frontem psalmi sublimitate sacramenti decorare...* „așa cum Scriptura pune de obicei conținutul tainic al psalmilor în titlurile lor și împodobește începutul psalmului cu sublimul sensului spiritual..."

[49] Așa se face că titlurile psalmilor la care am făcut mai sus aluzie ajunseseră să nu mai fie înțelese de traducătorii Bibliei: în fruntea Ps. 80 (Vulg.), de exemplu, unde modernii citesc în general „Către dascălul de cînt. Pe (harpa sau melodia) din Gat. (Psalmul) lui Asaf", în psaltirea lui Augustin era: *in finem pro torcularibus, quinta sabbati, psalmus ipsi Asaph* „la sfîrșit, în loc de teascuri în a cincea sîmbătă, psalmul lui Asaf însuși". Cum era să nu exclame în fața acestor enigmatice „teascuri": *multa sunt congesta mysteria!* „multe mistere sînt adunate!" (*Enarratio in Ps.* 80, 1, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1033; cf. *Enarratio in Ps.* 8, 1, *P.L.*, vol. XXXVI, c. 109 etc. ...). Pe de altă parte, o expresie precum *aves non divisit* „iar păsările nu le-a tăiat", din jertfa lui Avram (Gen. 15, 10, cf. *Enarratio in Ps.* 103, 3, 5, *ibid.*, c. 1362) a rămas inexplicabilă pînă la recentele descoperiri ale arheologiei palestiniene. Vezi mai recent E. de Vaux, ap. *Revue biblique*, vol. 56, 1949, p. 24.

[50] De pildă, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 90, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 629: prescripția din Exod. 23, 19 (*non coques agnum in lacte matris* „să nu fierbi mielul în laptele mamei lui"), ține de Legea veche, ceea ce nu exclude ca ea să aibă o semnificație profetică (anume că Isus avea să scape de uciderea pruncilor); *id.*, 4, 33, *ibid.*, c. 732–737: ritul junincii roșii (Numerii 19, 1–10 prorocește Noul Testament).

[51] Sfîntul Augustin e foarte ferm în această privință. Acest principiu este enunțat încă din *De Genesi contra Manichaeos* 2, 2 (3), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 197 și reluat de multe ori: *De Genesi ad litteram* 4, 28 (45), *ibid.*, 315; 8, 1 (1)–8, 5 (10), c. 371–377; *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 27, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 473 etc. ... În speță, întregul Vechi Testament nu-i decît un simbol al celui Nou: *De catechizandis rudibus* 3, 6, *P.L.*, vol. XL, c. 313; *De doctrina christiana* 3, 22 (32), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 78.

Acest lucru e valabil nu numai pentru faptul privit în ansamblul său, ci și pentru toate detaliile ce țin de el: Augustin consideră că, dacă Dumnezeu, în omnipotența sa, a vrut ca toate să se petreacă într-un anumit mod, și nu în altul, dacă a vrut ca scriitorul inspirat să păstreze pentru noi în relatarea sa amintirea unui anume amănunt, a făcut-o cu o intenție ascunsă, vrînd prin asta să ne dezvăluie ceva[52].

Biblia nu povestește nimic doar din plăcerea de a povesti, totul în ea este voit; pe acest raționament se sprijină, în particular, legitimitatea interpretării alegorice a numerelor și a numelor proprii, interpretare pe care știm că Augustin punea mare preț[53].

O atare teorie înmulțea la nesfîrșit sursele de obscuritate: se poate spune cu întreaga rigoare că în toată Biblia nu există text, oricît de clar ar părea la prima vedere, în care să nu se afle obscurități de un fel sau altul[54]. Ba mai mult (și cum să nu subliniem aici gustul literatului decadenței pentru raționamentul alambicat), cu cît un text pare mai clar, cu atît e în realitate mai obscur; pentru că într-un pasaj din capul locului anevoie de înțeles obscuritatea e măcar evidentă, pe cînd, atunci cînd minții cititorului i se înfățișează un prim sens satisfăcător, el riscă să se mulțumească cu acesta și să nu ducă analiza pînă la sensul tainic ce se ascunde în respectivul text[55].

---

52 Astfel, *De Genesi ad litteram* 9, 13 (23), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 402. Dumnezeu a plămădit femeia dintr-o coastă a lui Adam; de ce a ales această cale, cînd putea s-o creeze altfel: *non itaque dubitandum, quoniam haec facta sunt et stulta esse non possunt, ob aliquid significandum esse facta*... „și astfel, nu se cade să ne îndoim, pentru că acestea așa s-au petrecut și nu pot fi vorbe fără rost, au fost făcute ca să însemne ceva..." Declarație analogă (legată de arca lui Noe): *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 27, 1, *P.L.*, vol. XLI, c. 473.

53 De pildă, în *De Trinitate* 4, 6 (20), vol. XLII, c. 895; cf. un frumos exemplu, *id.*, 4, 5 (9), c. 894: evreii îi spun lui Isus: „Templul a fost ridicat în patruzeci și șase de ani". Este tipul faptului istoric și, repus în context, el nu are o valoare proprie (Ioan 2, 19–21: „Dărîmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica" etc. ...). Sfîntul Augustin însă nu poate să creadă că, dacă într-adevăr a fost nevoie de patruzeci și șase de ani pentru această construcție, la mijloc n-a fost o intenție tainică a lui Dumnezeu, și, prin calcule complicate, ajunge să pună această cifră în legătură cu durata sarcinii Fecioarei!

54 Dar, bineînțeles, claritatea acestor texte luate în sens literal e incontestabilă, ceea ce este un lucru foarte important. Cf. *infra*, n. 61 de la p. 391.

55 *Enarratio in Ps.* 118, *prooemium*, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1501 (e vorba de acest psalm 118): *quanto enim videtur apertior, tanto mihi profundior videri solet... Aliorum quippe qui difficile intelliguntur etiamsi in obscuritate sensus latet, ipsa tamen apparet obscuritas; huius autem nec ipsa, quoniam talem praebet superficiem, ut lectorem atque auditorem, non expositorem necessarium habere credatur* „cu cît pare mai clar, cu atît de obicei îmi pare mai obscur... Căci la unele pasaje care sînt greu de înțeles, chiar dacă sensul lor rămîne obscur, totuși obscuritatea ca atare este evidentă: însă la acest psalm obscuritatea, oferind o astfel de aparență de înțelegere, îl face pe cititor sau pe auditor să creadă că nu are nevoie de un comentator". De fapt, întregul mister pe care Sfîntul Augustin îl descoperă în acest psalm provine din necunoașterea de către el a caracterului literar pe care psalmul îl are în originalul ebraic: este un psalm alfabetic, consacrat elogierii Torei. Augustin caută zadarnic o distincție de sens între cei zece termeni care în cadrul psalmului desemnează legea mozaică; el are impresia că sesizează o progresie, o înlănțuire logică în desfășurarea discursului, care de fapt este cu desăvîrșire static etc.

Nu ne vom mai mira că o carte înțeleasă, citită, prezentată și comentată în acest fel părea cam deconcertantă intelectualilor din secolele al IV-lea și al V-lea. Cu atît mai curios ne apare modul în care Sfîntul Augustin justifică acest caracter al Bibliei. De ce Dumnezeu, voind să ni se dezvăluie, a ales s-o facă printr-o carte atît de obscură?

IV

Pentru început, o primă idee. Obscuritatea asigură textului Scripturii o mai mare fecunditate. Într-adevăr, un text dificil îi face pe diferiții săi cititori (sau pe același cititor, dacă e destul de studios) să adopte diverse interpretări, toate la fel de legitime cîtă vreme nu sînt potrivnice învățăturii bisericești privitoare la credință și moravuri[56].

Acest caz se prezintă în sens literal în toate pasajele unde sensul voit de scriitorul sacru nu se lasă deslușit de investigațiile noastre și unde trebuie să ne mulțumim să formulăm cu privire la el ipoteze verosimile[57]; prilejul pentru o diversitate de interpretări se ivește și mai adesea cînd, după stabilirea sensului literal, se trece la sensul spiritual: atunci libertatea exegetului este și mai mare, același text fiind mai totdeauna susceptibil de a primi două sau mai multe interpretări alegorice suprapuse și pe deplin justificabile[58]. Dumnezeu a prevăzut de bună seamă tot ceea ce noi aveam să luăm din cartea sa și e îngăduit să credem că le-a inspirat scriitorilor sacri acest stil atît de aparte tocmai vizînd foloasele pe care un mare număr

---

[56] *Cetatea lui Dumnezeu* 11, 19, *P.L.*, vol. XLI, c. 331: *Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis quod plures sententias veritatis parit et in lucem notitiae producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit* „măcar că în acest mod obscuritatea textului sacru este de folos, fie și numai pentru că dă naștere la mai multe interpretări ale adevărului și aduce lumină pentru cunoaștere, cîtă vreme unul înțelege într-un fel, altul — în alt fel"... *Confesiuni* 12, 31 (42), p. 362 Lab.

[57] Las aici deoparte o chestiune foarte controversată (cf. Moirat, *Herméneutique*, pp. 36–43; bibliografie. p. 36, n. 2; 37, n. 1): A susținut cu adevărat Sfîntul Augustin pluralitatea sensurilor literale în Scriptură? Asupra acestei chestiuni, nu s-a căzut încă de acord: vezi mai recent (nu am putut să consult Llamas, *Multiplicitad*): Talon, *Pluralité*, și Zarb, *Unité ou multiplicité*; primul răspunde că nu, cel de-al doilea că da. Examinîndu-le însă mai îndeaproape soluțiile, vedem că-și sînt opuse mai puțin decît pare la prima vedere; ele sfîrșesc prin a nu se deosebi decît printr-o „nuanță" (Talon, pp. 10–11), importantă fără îndoială, dar peste care pot să trec aici: nimeni nu contestă că Augustin a susținut ceea ce spuneam mai sus. Textele esențiale sînt *De doctrina christiana* 3, 27 (38), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 80; *De Genesi ad litteram* 1, 18 (37)–1, 21 (41), *ibid.*, c. 261–262; *Confesiuni* 12, 25 (34)–12, 32 (43), pp. 354 și urm. Lab.

[58] *Confesiuni* 13, 24 (36–37), pp. 394–395 Lab. El însuși dă adesea mai multe interpretări figurate ale aceluiași pasaj: alteori, are grijă ca, după ce a propus una, să lase deschisă posibilitatea de a se propune și altele (de pildă, în *De doctrina christiana* 2, 40 [61], c. 63: *quod sine preiudicio alterius aut paris aut melioris intelligentiae dixerim* „aș putea spune în felul acesta fără a aduce prejudiciu unei alte interpretări la fel de bune sau mai bune").

de suflete le vor trage dintr-o atare multiplicitate, dintr-un asemenea belșug de înțelesuri[59].

Nu acestea sînt însă argumentele la care Sfîntul Augustin a recurs cel mai adesea. El insistă înainte de toate asupra trudei utile și bine venite pe care obscuritățile Scripturii o impun firii noastre leneșe[60]. Ce rod speră el să culeagă de pe urma acestui efort? Important aici nu e rezultatul însuși: la Augustin, nu există nici urmă de gnosticism, de ezoterism.

Să nu ne închipuim că el așteaptă din partea exegezei alegorice cine știe ce revelație tainică, o cunoaștere mai profundă, o viziune mai pură a adevărului. Nu, deoarece conținutul a ceea ce ascund pasajele dificile este cunoscut dinainte; nu vom găsi niciodată în ele decît dogma simplei credințe comune, îndemnuri de a urma legea rezumată în cele două mari precepte — al iubirii de Dumnezeu și al iubirii aproapelui: tocmai în virtutea conformității lor cu această regulă a credinței, cu doctrina propovăduită de Biserică și întemeiată pe sensul firesc al celor mai limpezi pasaje din Scriptură se cuvine judecat dacă o anumită interpretare propusă este sau nu acceptabilă[61].

Valoarea acestui travaliu exegetic este deci independentă de descoperirea la care eventual conduce: pe Augustin îl interesează aici travaliul însuși pe care-l fac necesar dificultățile textului și care are o valoare proprie.

Termenul la care recurge statornic spre a defini această valoare este *exercitatio*, *exercere* „exercițiu", „a exersa", cuvinte al căror sens precis ni l-a învederat lectura operelor sale din perioada filozofică[62]. După cum studiul disciplinelor liberale ascute mintea filozofului, tot așa efortul de a pătrunde sensul ascuns al Scripturii pune mintea la încercare, o exersează. „Era de trebuință, ne spune Sfîntul Augustin, ca în elocința Scripturii să se afle și anumite obscurități; grație lor, mintea noastră are de cîștigat nu numai descoperirea adevărului, ci și exercițiul prin care ajunge să-l descopere, *in qua (obscuritate) proficere noster intellectus non solum inventione, verum etiam exercitatione deberet* « în aceasta (obscuritate) înțelegerea noastră ar trebui să beneficieze nu numai prin dezvăluirea a ceea ce era ascuns, dar și prin exercițiul însuși, ca atare »"[63]. Obscuritatea Scripturii a fost voită de Dumnezeu

[59] Cf. expresiile din *De doctrina christiana* 3, 27 (38), c. 80, și din *Confesiuni* 12, 31 (42), p. 362 Lab. O asemenea doctrină nu ridică nici o dificultate din perspectiva augustiniană a iluminării.

[60] *Cetatea lui Dumnezeu* 20, 21, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 691 (*utili ac salubri labore* „printr-o trudă utilă și avantajoasă").

[61] Privitor la acest punct esențial, cf. îndeosebi *De doctrina christiana* 2, 6 (8 sfîrșit), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 39; 3, 27 (38), c. 80; *Scrisoarea* 149, 3 (34), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 644: *întreaga* revelație ni se oferă de fapt într-un anumit număr de texte foarte clare, ușor de înțeles; drept care Biblia, ale cărei taine nu izbutesc să le deslușească pînă la capăt nici cele mai subtile minți, este în același timp o carte accesibilă și celor mai inculți dintre credincioși.

[62] Partea a doua, pp. 251 și urm.

[63] *De doctrina christiana* 4, 6 (9 sfîrșit), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 93; cf. *id.*, 3, 8 (12 sfîrșit), c. 70.

spre a ne pune la încercare, *exercitationis nostrae causa* „pentru exersarea noastră“[64], spre a ne exersa și spre a ne cizela, ca să spun așa, mintea, *ad elimandum pium intellectum* „spre a rafina intelectul credinciosului“[65].

Dar de ce natură este, la drept vorbind, această *exercitatio*? Ea are uneori o nuanță morală. În unele texte, întrevăd, în mod fugitiv, ideea pascaliană a obscurității voite de Dumnezeu spre a tulbura vederea unora și a-i lumina pe alții[66]: prin truda binefăcătoare pe care o impune minții noastre greoaie, ea închide poarta celor nepăsători și-i îndepărtează pe necredincioși de mistere, domolește trufia, îi umilește și-i descumpănește pe cei care, prea siguri de ei înșiși, nu se angajează în această anevoioasă căutare[67].

Aceasta e totuși excepția: aproape întotdeauna, noțiunea de *exercitatio* păstrează valoarea pur intelectuală pe care o avea în textele filozofice; importanța ei e totuși diferită. Nu mai este vorba, precum în *De ordine*, de a face mintea capabilă să se miște cu ușurință în domeniul rațiunii pure; Sfîntul Augustin se plasează pe un plan mult mai modest, exclusiv literar.

Obscuritatea Scripturii, truda pe care o necesită căutarea sensului ascuns prezintă avantajul de a ne stimula atenția și rîvna, de a ne îmboldi dorința, de a ne determina să căutăm cu mai multă intensitate adevărul, de a evita ca mintea să se lase moleșită de plictiseală[68].

Iese aici la iveală o concepție extrem de curioasă și a cărei importanță în istoria culturii nu este de neglijat: obscuritatea exprimării, misterul ce înconjoară ideea astfel disimulată reprezintă pentru această idee cea mai

---

[64] *Scrisoarea* 149, 3 (34), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 664; *Speculum* (*quis ignorat*), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 889, c. 912; *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 53, 2, *P.L.*, vol. XL, c. 36.

[65] *De consensu evangelistarum* 3, 13 (48 sfîrșit), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1188; *De doctrina christiana* 4, 8 (22), *ibid.*, c. 98 (*ad exercendas et elimandas quodammodo mentes legentium* „în scopul de a exersa și a ascuți într-un anume fel mințile cititorilor“).

[66] *Cugetările* nr. 566, Brunschwig; 575–578. Ideea e de altfel la Pascal mai augustiniană (în sensul jansenist) decît la Augustin însuși, unde are un înțeles mai degrabă moral și nu e legată de obsesia predestinării.

[67] *Cetatea lui Dumnezeu* 20, 21, 2, *P.L.*, vol. XLI, c. 691; *Enarratio in Ps.* 103, 3, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1358 (*claudere negligentibus* „a închide celor neglijenți porțile“); *De doctrina christiana* 4, 8 (22), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 98 (*ut a mysteriis secludantur* „ca să fie îndepărtați de la mistere“); 2, 6 (7), c. 38 (*ad edomandam labore superbiam* „pentru a domoli prin trudă orgoliul“); *Enarratio in Ps.* 146, 13 sfîrșit, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1908.

[68] *De doctrina christiana* 4, 8 (22), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 98 (*ad rumpenda fastidia atque acuenda studia* „pentru a curma plictiseala și a stimula dorința de studiu“); cf. *id.*, 2, 6 (7), c. 38; *Predica* 51, 5 (5), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 336 (*ut absconditis excitet desiderium Haec est utilitas secreti* „pentru a trezi dorința de a cerceta cele ascunse. În asta constă folosul celor secrete“); *Cetatea lui Dumnezeu* 17, 21 (2 sfîrșit), *P.L.*, vol. XLI, c. 556 (*ut desideretur ardentius* „ca să fie dorit cu mai multă ardoare“); *De catechizandis rudibus* 9 (13), *P.L.*, vol. XL, c. 320 (*ad amorem veritatis acuendum decutiendumque fastidii torporem* „pentru a stimula dragostea de adevăr și a îndepărta amorțeala plictiselii“); *De Trinitate* 15, 17 (27), *P.L.*, vol. XLII, c. 1080 (*maiore studio fecit inquiri* „cu un zel mai mare a făcut să fie cercetate“).

frumoasă podoabă, un puternic motiv de atracție. Folosul secretului rezidă, după cum ni se spune, în a stîrni dorința de a-l căuta. „Cinstește în el, continuă textul, ceea ce încă nu înțelegi, cinstește-l cu atît mai mult cu cît sînt mai multe vălurile ce ți-l ascund“, și Sfîntul Augustin evocă, legat de aceasta, caracterul misterios al împăraților din perioada imperială tîrzie, ascunși de ochii mulțimii în adîncul palatelor lor: *quanto enim quisque honoratior est, tanto plura vela pendent in domo eius! Vela faciunt honorem secreti* „cu cît cineva are parte de mai multe onoruri, cu atît mai multe văluri atîrnă în casa lui. Vălurile constituie cinstirea secretului“[69]...

Misterul cinstește secretul, acesta e esențialul tezei, cea mai profundă justificare a obscurităților scripturare. Un text prea lesne accesibil, un adevăr prea ușor descoperit devin curînd banale: *facile investigata plerumque vilescunt* „de cele mai multe ori, cele descoperite cu ușurință se demonetizează“[70]. Și cu cît, dimpotrivă, un lucru ți-e mai greu de înțeles, cu atît ți-e mai mare plăcerea de a-l descoperi[71]. Plăcere mereu reînnoită: chiar dacă ideea pe care o descoperi era deja cunoscută din altă parte, bucuria de a o regăsi sub vălurile ce o acoperă îi dă o nouă prospețime[72].

Ideea cea mai simplă, mai banală devine splendidă o dată învăluită în atracția misterului. Cînd ni se vorbește, de pildă, despre sufletele simple care fac cinste Bisericii, despre acele suflete care, lepădîndu-se de toate erorile, s-au regenerat prin botez și, din acel moment fecundate de duh, aduc îndoita roadă a iubirii de Dumnezeu și de aproapele, nu simțim nici o reacție specială. Sînt adevăruri de credință care ne sînt bine cunoscute. În schimb, continuă Sfîntul Augustin, aceleași adevăruri le primim cu încîntare dacă o exegeză iscusită ni le dezvăluie ascunse în cîte un verset din Cîntarea cîntărilor (4, 2), în care Solomon pare a proslăvi doar frumusețea unei femei: „Dinții tăi par turmă de oi tunse ce din scăldătoare ies; ele au toate doi gemeni și-ntre ele nici o stearpă nu-i.“

---

[69] *Predica* 51, *loc. cit.*

[70] *De doctrina christiana* 2, 6 (7), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 38; *id.*, 2, 6 (8), c. 39 (*qui autem non quaerunt, quia in promptu habent, fastidio saepe marcescunt* „cei care nu cercetează, pentru că au la îndemînă ceea ce doresc, adesea, de plictiseală, devin indolenți“); *Contra Iulianum* 6, 7 (17), *P.L.*, vol. XLIV, c. 832.

[71] *Enarratio in Ps.* 103, 1, 17, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1350 sfîrșit (*ne fastidiamus oblata ne prompta vilescant, ut semper quaesita etsi cum difficultate, cum maiori iucunditate inveniantur* „ca să nu ne plictisim, iar cele oferite de-a gata să nu-și piardă valoarea, pentru ca întotdeauna cele cercetate fie și cu dificultăți să fie descoperite cu mai mare plăcere“); *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 17 (30), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1324 (*et quaesitis exerceatur utilius, et uberius laetetur inventis* „și să se exerseze mai cu folos prin cele căutate și să se bucure mai deplin prin cele găsite“); *Cetatea lui Dumnezeu* 17, 20, 2 sfîrșit, *P.L.*, vol. XLI, c. 556; *De doctrina christiana* 4, 7 (15), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 96; *Contra mendacium* 10 (24), *P.L.*, vol. XL, c. 534.

[72] *Scrisoarea* 137, 5 (18), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 524; *De catechizandis rudibus* 9 (13), *P.L.*, vol. XL, c. 320.

De unde provine neasemuita plăcere pe care astfel o simțim, Sfîntul Augustin renunță să explice; nimeni însă, crede el, n-ar cuteza s-o nege: *nunc tamen nemo ambigit et per similitudines libentius quaeque cognosci et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri* „totuși acum nimeni nu se îndoiește și că, prin comparații, lucrurile ajung să fie cunoscute cu mai multă satisfacție și că acelea a căror cercetare implică dificultăți sînt aflate cu mult mai multă plăcere“[73]...

Libentius, gratius „cu mai multă satisfacție, cu mai multă plăcere“, și mai sus *delectat audientem, suavius* „desfată pe ascultător într-un mod mai plăcut“: să evidențiem acești termeni. E vorba aici de o plăcere, și anume de o plăcere de ordin literar. Ducînd mai departe analiza teoriei sale, autorul scrierii *De doctrina christiana* ajunge fără să vrea la schițarea unei întregi estetici. Și ce estetică!

Oricine e cît de cît familiarizat cu literatura Evului Mediu va recunoaște cu ușurință în ea estetica simbolistă, din care se inspiră un întreg aspect al poeticii medievale: ea e cea pe care o presupune doctrina doctei obscurități, a acelui *trobar clus** îndrăgit de trubadurii francezi, ea e cea pe care Dante, care a pus-o atît de meșteșugit în practică, s-a priceput pe de altă parte s-o și definească bine; ea poate fi rezumată în formula „arta de a ascunde adevărul sub frumosul văl al simbolurilor“[74].

Astfel, truda pe care ne-o impune prezența obscurităților în Scriptură apare în ultimă analiză ca ținînd nu atît de ordinea pur religioasă, cît de cea a valorilor umane, de ordinea culturii.

Rezultatul acestei trude are negreșit o semnificație spirituală: pînă la urmă, ea stîrnește totdeauna în noi iubirea de Dumnezeu și de semeni, dar, după cum am văzut, nu rezultatul acesta e cel ce dă căutării sensurilor ascunse valoarea sa proprie: această valoare rezidă în însăși activitatea minții și, după cum am constatat, ea e substanțial identică celei pe care Dante și, o dată cu el, toți teoreticienii medievali, inclusiv Sfîntul Toma, o vor recunoaște poeziei.

Concepție despre poezie foarte diferită, desigur, de cea care triumfă astăzi: între acest simbolism și simbolismul nostru, distanța e mare, pentru că în cazul celui dintîi imaginea se află în slujba rațiunii, și nu, ca la noi, a sensibilității; simbolul nu e menit să exprime un fel de revelație *sui generis* inaccesibilă rațiunii discursive, ci doar învăluie un adevăr perfect definit și lesne de formulat într-un limbaj clar.

---

[73] *De doctrina christiana* 2, 6 (7–8), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 38–39.

* Sintagma desemnează poezia scrisă în stil ermetic, adresată unei elite intelectuale (*n. t.*).

[74] Vezi, legat de aceasta, Mandonnet, *Dante le théologien*, p. 171, n. 1, care citează din Nolhac, *Revue des deux mondes*, 1 oct. 1930, pp. 554–555; Baldwin, *Medieval Poetry*, pp. 124, 203–205, 273–276.

Speculația la care conduce exegeza alegorică[75] este totuși un fel de poezie[76]: privită prin prisma ei, Biblia se transformă într-o serie de magnifice imagini: mielul lui Dumnezeu, taurul de jertfă, leul lui Iuda, piatră unghiulară; dincolo de sensul propriu al cuvintelor, descoperim în ele titluri ale lui Cristos[77].

Dacă ne gîndim bine, nu cuvintele întîlnite în textul inspirat, ci lucrurile înseși pe care le vedem în natură sînt cele ce evocă în inima noastră realități veșnice; curînd, lumea toată nu mai e decît un mănunchi de simboluri[78]. Nu sînt oare toate acestea o sublimă poezie?[79]

Iată cum pe această cale ocolită pătrund din nou în cultura creștină valorile temporale: iată cum, în această cultură atît de riguros subordonată vieții religioase, exegeza alegorică reintroduce o dată cu poezia o activitate ce trebuie de bună seamă numită literară, artistică.

Îl vedem de aceea pe Sfîntul Augustin grăbit să aducă acest nou centru de interes în atenția acelorași intelectuali, a acelorași literați pe care vrea să-i smulgă de sub vraja culturii profane și pe care se teme să nu și-i îndepărteze prin aparenta austeritate a programului său.

---

[75] Cititorul nu trebuie să fie șocat de o atare concluzie. Susținînd, așa cum fac eu, că, din punct de vedere formal, tehnic, exegeza alegorică ține de categoria poeticii simboliste, nu înseamnă că i se neagă conținutul religios, importanța rolului său în istoria teologiei. Mi se pare, dimpotrivă, că acest punct de vedere ajută la explicarea multor aspecte ale chestiunii ce i-a mirat pe moderni: pe aceștia i-a frapat, de exemplu, tonul sigur cu care Sfîntul Augustin (și toți Părinții) propun interpretări figurate dintre cele mai fanteziste. La Augustin mai ales, acest dogmatism contrastează cu extrema prudență de care el dă dovadă în exegeza *ad litteram*, căutînd sensul vizat de scriitorul inspirat: motivul e că în cel de-al doilea caz este vorba de știință pură, iar în primul de o activitate mult mai liberă, în care-și află loc, trebuie s-o spunem, și un element ludic.

[76] Ce să crezi despre niște considerații ca acestea: după cădere, vocea lui Dumnezeu s-a făcut auzită părinților noștri dintîi „înspre seară"; ceasul acesta era potrivit pentru ei *qui defecerant a luce veritatis* „care s-au îndepărtat de lumina adevărului" (*De Genesi ad litteram* 11, 33 [43], *P.L.*, vol. XXXIV, c. 447); Evanghelia după Sfîntul Matei insistă asupra caracterului împărătesc al lui Cristos; de aceea, el are un abreviator (Marcu), pentru că un împărat pășește întotdeauna urmat de un alai. Luca exprimă aspectul sacerdotal al lui Mesia; acesta e singur, pentru că marele preot intra singur în Sanctuar. Ioan îi exprimă cel mai bine divinitatea: el, care s-a odihnit la pieptul lui Isus, a înțeles cel mai profund lăuntrul ființei sale (*De consensu evangelistarum* 1, 3 [6]–1, 4 [7], *ibid.*, c. 1045).

[77] *Enarrationes in Ps.* 90, 1, 6, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1153; *in Ps.* 103, 3, 20, c. 1074; *Scrisoarea* 55, 6 (11), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 209 etc. ...

[78] De recitit textul atît de medieval ca inspirație, atît de franciscan deja, am putea spune, al *Scrisorii* 55, 7 (13), c. 210: soarele, luna, marea, pămîntul, păsările, peștii..., apa, grîul, vinul, untdelemnul, toate slujesc sufletului cucernic spre a proslăvi tainele credinței.

[79] Găsesc o confirmare a punctului meu de vedere în faptul că, în zilele noastre, tocmai anumiți poeți au regăsit această vînă și au practicat exegeza alegorică în aceeași stare de spirit, unind, precum Părinții, religiozitatea mistică cu plăcerea artistică: în Franța, de pildă, Paul Claudel (cf. eseurile reunite în 1936 sub titlul *Figures et paraboles*), în Anglia, înaintea lui, Francis Thompson etc.

Să reluăm textul din *De catechizandis rudibus* care-i explică lui Deogratias ce conduită trebuie să adopte față de acești oameni cultivați, pe care-i șochează brutalitatea unor formulări din Sfintele Scripturi: Sfîntul Augustin îl sfătuiește să le învedereze tot interesul pe care-l conferă acestei cărți caracterul ei misterios; să le arate, prin expunerea vreunei alegorii, cît este de emoționantă revelarea adevărurilor ascunse sub aceste enigme, a acelorași adevăruri, care, enunțate direct, nu i-ar impresiona în aceeași măsură[80].

El însuși, cînd are ocazia să se adreseze unor literați, nu scapă prilejul să evidențieze acest argument: expunîndu-și teoria lui Volusianus, el subliniază cît de potrivită este această cercetare pentru a încînta marile spirite, *magna oblectantur ingenia*[81]; el îi înfățișează pe larg Biblia ca pe o carte încărcată de mister și atît de bogată în sensuri tainice, încît omul cel mai înzestrat, truditorul cel mai împătimit ar putea o viață întreagă să-i exploreze adîncimile fără să le epuizeze vreodată[82].

Ar fi totuși greșit să vedem în această doctrină o simplă resursă apologetică, un mijloc de a-i atrage pe literați la studiul Bibliei, venind în întîmpinarea prejudecăților lor[83]. Fenomenele culturale sînt mult mai puțin simple, mult mai puțin voluntare decît s-a crezut. Sfîntul Augustin îmi pare aici a fi primul care s-a arătat sensibil la această poezie a misterului, la acest joc al descoperirii. Toți istoricii gîndirii sale au observat cît de mult îi plăcea exegeza pasajelor obscure, care-l exasperează pe cititorul modern; și mai mult încă, să se joace cu sensurile spirituale, cu alegoria[84].

Și nu încape îndoială că Sfîntul Augustin, aidoma întregii linii ortodoxe din exegeza occidentală, a reținut din învățătura școlii din Antiohia importanța ce trebuie acordată sensului literal; el are grijă să nu sacrifice cu una, cu două acest sens și proclamă răspicat necesitatea nu numai de a-l păstra[85], ci și de a-l stabili cu exactitate, de a-l examina în primul rînd cu grijă: el e temelia solidă în lipsa căreia orice interpretare figurată ar fi fără acoperire[86].

---

[80] *De catechizandis rudibus, loc. cit.*, n. 75; de Labriolle, *Histoire*, p. 554 a pus bine în evidență semnificația acestui text.

[81] *Scrisoarea* 137, 5 (18), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 524.

[82] *Id.*, 1 (3), c. 516.

[83] Eroare pe care mi se pare că a comis-o Boissier în legătură cu problema mai generală a literaturii creștine (de pildă, în *Fin du paganisme*, vol. II, pp. 177, 181): a vedea în efortul artistic de care dau dovadă Părinții înainte de toate un mijloc de a-i atrage pe cei din înalta societate la creștinism mi se pare a simplifica excesiv problema; această idee că e nevoie de o literatură pentru cei rafinați este prea simetrică celei ce a fost la modă pe vremea dlor Thiers și Falloux: „e nevoie de o religie pentru norod".

[84] Vezi, de exemplu, Moirat, *Herméneutique*, p. 32.

[85] Regulile din *De doctrina christiana* 3, 10 (14)–3, 24 (34), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 71–78 privitoare la prezența sensului figurat sînt foarte restrictive și caută să arate că interpretul nu trebuie să se refugieze prea repede în simboluri, că în majoritatea cazurilor trebuie păstrat sensul literal. Cf. și textele citate *supra*, n. 51 de la p. 388.

[86] *Predica* 2, 6 (7), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 30.

De fapt, o parte însemnată a operei sale exegetice e consacrată studierii *ad litteram* a diverselor părți ale Bibliei[87].

Totuși, Augustin — iar poziția sa este cea a tuturor Părinților latini[88] — nu-i cu adevărat antiohian. Exegeza *ad litteram* i se pare o exigență a credinței, o necesitate, căreia i se supune în mod conștient, dar acesta nu e domeniul său favorit.

Prin temperament, e mult mai apropiat de Origene și de exegeza alexandrină[89], oricare ar fi distanța ce-i separă în alte privințe. În pofida declarațiilor sale, se constată că, dincolo de comentariile propriu-zis științifice special consacrate examinării sensului literal, acesta nu reține mult atenția lui Augustin: el îl expediază repede, uneori chiar îl neglijează cu totul, nerăbdător să plonjeze în sensul mistic, care-l interesează mult mai mult[90].

Astfel, această teorie privind valoarea proprie a căutării sensului ascuns nu face decît să exprime un aspect foarte intim al structurii intelectuale a lui Augustin, care a degajat-o din chiar experiența sa, din legăturile sale de zi cu zi cu Scriptura. Or — fapt foarte curios —, el nu pare să fi conștientizat acest lucru: dovadă faptul că această doctrină a valorii pedagogice a obscurității biblice va fi reluată în plin Ev Mediu de Sfîntul Toma[91]; care

---

[87] Am putea, urmîndu-l pe Comeau (*Saint Augustin exégète*, pp. 24–25), să împărțim lucrările biblice ale lui Augustin în două grupuri: exegeză „omiletică", exegeză „științifică" *ad litteram*. Acest grup cuprinde cele două *De Genesi ad litteram* (*liber imperfectus, libri XII*), *Locutiones* și *Quaestiones in Heptateuchum, De consensu evangelistarum*. Necesitatea acestui gen de cercetări i-a apărut foarte de timpuriu: cf. *De Genesi contra Manichaeos* 2, 2 (3), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 197; *De Genesi ad litteram* 8, 2 (5), *ibid.*, c. 373–374 și nota din *Retractări* (1, 18, *P.L.*, vol. XXXII, c. 613) privitoare la *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, compusă în 393, aproape imediat după *De Genesi contra Manichaeos*.

[88] Mai e oare nevoie să reamintesc rolul exegezei alegorice la Sfîntul Ambrozie? Cf. de Labriolle, *Saint Ambroise*, pp. 163–208, *Littérature*, pp. 376–378. Acest rol este cel puțin la fel de mare la Sfîntul Ieronim, Gorce, *Lectio divina*, pp. 275–355.

[89] Este interesant de analizat cum se amestecă la latini, și mai ales la Sfîntul Augustin, cele două influențe, alexandrină și antiohiană, care se reflectă, de pildă, în terminologie (cf., privitor la utilizarea unor termeni ca *allegoria, historia, theoria* etc. ..., von Dobschütz, *Harnack-Ehrung*, pp. 7–8).

[90] Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 93–94, 103–109 (legat de *Tractatus in Iohannem*). Ar fi ușor să dăm și alte exemple: *Enarrationes in Psalmos* și *Predicile* se pretează la aceleași observații. *Adnotationes in Iob* sînt și ele interesante din acest punct de vedere: e, desigur, preocupat să degaje limpede sensul strict al textului, dar foarte repede îl vedem apelînd la alegorie; astfel, ciobul (cu care Iov se scarpină) *per passionem Domini significat radi peccata confitentium* etc. ... „semnifică anume că, prin patimile lui Isus, sînt șterse păcatele credincioșilor" (ad c. 2, *P.L.*, vol. XXXIV, c. 826). Dacă există un text care impune exegeza literală, acela e de bună seamă *Predica de pe munte*: la începutul comentariului la acest text, Sfîntul Augustin nu se poate împiedica să nu dea o interpretare alegorică muntelui: *De sermone Domini in monte* 1, 1 (2), *ibid.*, c. 1231. M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1946, *pass.*

[91] *Summa Theologica* 1, 1 a. 9, ad 2; *In libros Boethii de Trinitate*, q. 2, a. 4 (după Mandonnet, *Dante*, pp. 175–176).

însă se va preocupa să o justifice, să o demonstreze temeinic pe baza autorităților scripturare. Sfîntul Augustin nu manifestă cîtuși de puțin o asemenea preocupare; nu se gîndește nici o clipă că punctul său de vedere ar putea să aibă nevoie de justificări, considerîndu-l de la sine înțeles.

V

Acest mod de a vedea, atît de curios, atît de interesant pentru noi, atît de limpede orientat spre viitor, spre ceea ce va fi cultura medievală[92], era, pe de altă parte, deja adînc înrădăcinat în tradiția antică. Dacă Sfîntului Augustin[93], și, cu el, atîtora dintre Părinți, dacă literaților din vremea sa acest joc singular le făcea atîta plăcere, faptul se explică prin aceea că el le permitea să regăsească în Biblie ceea ce se obișnuiseră să caute la clasici, ceea ce în ochii lor dădea cea mai mare valoare studierii lui Homer și Vergiliu.

Acest gust al misterului, al interpretării alegorice a textelor caracterizează într-adevăr atmosfera culturală a decadenței. El nu este totuși decît rezultatul unei foarte vechi tradiții[94]. Nu e locul aici să prezint istoria atît de curioasă a interpretării simbolice a lui Homer: încă de pe la mijlocul sau de la sfîrșitul secolului al VI-lea î.Cr., Theagenes din Rhegium, primul, zice-se, care a scris despre Homer, recursese la alegorie[95].

Folosirea acesteia e temeinic statornicită la generația lui Platon[96]: propagatorul și marele ei teoretician pare să fi fost Antistene Cinicul. Alegoria homerică pare să se fi dezvoltat mai întîi în mediile filozofice, ceea ce e de înțeles: Homer, educatorul Greciei, reprezenta baza întregii culturi. Or, filozofii nu găseau la el nici morala, nici dogmele lor. Și atunci trebuia ales între două atitudini — una radicală și violentă, cea pe care ar fi vrut s-o adopte

---

[92] Privitor la rolul simbolismului în Evul Mediu, cf. Taylor, *Mediaeval Mind*, 2, pp. 42 și urm.

[93] N-am cercetat dacă și alți Părinți au degajat la fel de limpede ca Augustin motivele înclinației lor către exegeza alegorică. Observ însă că teoria ce ne preocupă aici a fost semnalată deja la Clement din Alexandria (*Stromata* 7, 18, citată de Cadiou, *Introduction à Origène*, p. 26): nu m-ar mira ca ea să fi fost un *locus communis* patristic.

[94] Cf. de Labriolle, *Saint Ambroise*, pp. 164–165; Bréhier, *Idées de Philon*, pp. 37–44. Dat fiind că aici nu fac istoria exegezei alegorice, ci caut doar implicațiile ei culturale, expunerea mea trece voit cu vederea orice aspect religios al temei (rolul apologetic al alegoriei în cadrul păgînismului însuși, apoi la evreii alexandrini înainte și după Philon etc. ...).

[95] Bérard, *Introduction à l'Odyssée*, vol. II, pp. 315–316. Marrou, *Histoire de l'éducation*, pp. 36, 102, 235.

[96] Platon, *Republica* 378 d (este îndoielnic dacă *Ion* face aluzie la ea: vezi recent Méridier, *Notă* la ediția sa, pp. 10–11); Xenofon, *Banchetul* 3, 5 (6). Cf. Bréhier, *Histoire*, vol. I, pp. 271–273. Termenul tehnic este atunci ὑπόνοια „sens alegoric"; ἀλληγορία „alegorie" nu este aplicat la interpretarea figurată a lui Homer decît în epoca imperială (Plutarh, *Cum trebuie să-i asculte tinerii pe poeți* 19 e; Heraclit, *Alegorii homerice* 2).

Platon[97]: de a-i refuza lui Homer orice loc în cultura lor; cealaltă, conciliantă, constînd în străduința de a regăsi la el, printr-o exegeză iscusită, propriile lor doctrine, morala, psihologia și chiar fizica lor.

Este ceea ce au făcut, în particular, stoicii, care nu împărtășeau atitudinea iconoclastă a adversarilor lor epicurieni față de religia și de mitologia tradiționale: începînd de la Chrysippos, exegeza alegorică a lui Homer a cunoscut printre ei un mare succes[98]. Aceștia nu dețineau totuși monopolul: Seneca, de pildă, ne informează că, pe vremea sa, adepții celor patru școli clasice pretindeau fiecare să interpreteze în favoarea lor textul poetului[99].

Încetul cu încetul, acest procedeu de expunere se răspîndise dincolo de mediile filozofice: la difuzarea lui în rîndul marelui public a contribuit cu siguranță oratoria cinică, în care era folosită frecvent figura simbolică a lui Ulise[100]; simplii gramaticieni o adoptaseră cu entuziasm: făcînd din Homer un profesor de morală, alegoria le permitea să adapteze *Iliada* și *Odisseea* la puterea de înțelegere a minților tinere pe care aveau misiunea să le formeze.

În ținuturile latine, Vergiliu a beneficiat de un tratament asemănător. Nu voi face nici aici istoria interpretării sale alegorice[101], ci mă voi mărgini să constat că folosirea ei e bine încetățenită în epoca Sfîntului Augustin. *Saturnalia* ne arată că, în mediul lui Macrobiu, Vergiliu devenise ceea ce Homer era de multă vreme la greci — „cel mai înțelept dintre poeți“, ὁ σοφώτατος τῶν ποιητῶν; i se ridică în slăvi știința, se recurge la el ca la o autoritate în materie de teologie păgînă, cititorul fiind îndemnat să pătrundă în adîncurile abstruse, în abisurile, în sensurile tainice ale poemului său sacru[102].

Dacă la Macrobiu nu există exegeză alegorică propriu-zisă, folosirea acesteia e bine atestată în alte locuri: Sfîntul Augustin face aluzie la interpretarea simbolică a *Eglogei a doua*[103]; el ni-i înfățișează pe păgîni căutînd să regăsească în *Bucolice* sau în *Georgice* concepția lor despre eterul divin[104].

---

[97] Cf. *Republica* 10, 606 e; 3, 378 d.

[98] Cf. Stern, *Homerstudien der Stoïker*.

[99] *Scrisoarea către Luciliu* 88, 5. Caracterul acestor interpretări alegorice varia, firește, de la o școală la alta: stoicii foloseau mai mult interpretările fizice, iar cinicii și neopitagoreicii, moralizările (Bréhier, *Idées de Philon*, pp. 42–43).

[100] O mărturie a acestei răspîndiri o constituie tema Ulise și Sirenele, prezentă pe capacele sarcofagelor romane (cf. studiul meu Μουσικὸς ἀνήρ nr. 224–234, pp. 172–177. P. Courcelle, *Quelques symboles du néo-platonisme chrétien*, ap. *Revue des études anciennes*, vol. 46, 1944, pp. 73–93; L. Alfonsi, ap. *Vigiliae Christianae*, vol. 2, 1948, pp. 86–88).

[101] Cf. Galdi, *De antiqua Virgilium interpretandi ratione*. Ea pare să se fi ivit destul de tîrziu: este fără îndoială și aceasta o consecință a reculului înregistrat de limba greacă: exegeții au început să-i ceară lui Vergiliu ceea ce pînă atunci se duceau să caute la Homer...

[102] *Saturnalia* 1, 24, 12; 1, 24, 2; și, îndeosebi, 1, 24, 13.

[103] *De utilitate credendi* 7 (17), *P.L.*, vol. XLII, c. 77 (cf. privitor la acest pasaj Stroux, *Zeugnisse*, IV).

[104] *De consensu evangelistarum* 1, 23 (31), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1056.

Servius și Donatus furnizează alte exemple de alegorii fizice ori morale[105]; la finele secolului al V-lea, moralizarea lui Vergiliu va fi realizată în chip sistematic în opera lui Fulgentius Mitograful, operă care, preluată cu aviditate de Evul Mediu, va avea asupra acestuia o adîncă influență[106].

Sfîntul Augustin însuși, atît de sever în principiu față de literatura profană, declară în *Confesiuni* că preferă erorilor filozofilor fabulele poeților, deoarece acestea (aluzia la alegorii e evidentă) pot fi transformate în hrană adevărată pentru suflet[107]. La Cassiciacum, va merge și mai departe: apărînd poezia împotriva disprețului tinerilor săi discipoli, prea repede și prea total convertiți la filozofie, îl sfătuiește pe Licentius să-și continue poemul întrerupt despre *Pyramus și Thisbe*, proslăvind sub numele acestora iubirea curată, în care sufletul se unește prin filozofie cu inteligența[108].

Această concepție despre poezie e atît de adînc ancorată la toți, încît creștinii se apleacă și ei asupra lui Vergiliu și se străduiesc să-l tragă înspre ei: se vorbește despre mesianismul din *Egloga a patra*, se simte cum un presentiment profetic animă perspectivele escatologice ale versurilor magnifice în care sînt evocați Fecioara și Pruncul[109]. E o cale primejdioasă și înțeleg de ce un Sfînt Ieronim nu privește cu ochi buni aceste încercări[110]. Ele arată cel puțin cît de profund erau marcate spiritele de această concepție simbolistă despre carte. De ce să ne mai mire atunci că se simțeau îndemnați să o aplice Cărții prin excelență, Scripturii înseși?

VI

Aș vrea să semnalez, în fine, o altă manifestare a influenței inconștiente a culturii tradiționale asupra culturii creștine. La drept vorbind, ar fi trebuit s-o rezerv pentru ultimul capitol al cărții de față, pe care-l voi consacra studierii expresiei, dar anumite considerente mă fac să nu despart aceste remarci de cele precedente. Vreau să vorbesc despre influența Bibliei asupra stilului creștin.

Decadența latină, prin mai multe din aspectele ei dominante, ni se înfățișează ca un clasicism obosit. A fi cult, literat însemna, pentru un om din acea epocă, a se fi hrănit din Cicero și din Vergiliu, a-i stăpîni temeinic, a-i avea mereu prezenți în memorie.

---

105 Schanz, 4, 2, p. 349; Mountford-Schutz, *Index*, p. 11, s.v. *allegoria*.

106 Despre importanța istorică a operei lui Fulgentius, cf. Liebeschütz, *Fulgentius Metaforalis*; Mandonnet, *Dante*, pp. 171–174.

107 *Confesiuni* 3, 6 (11), p. 53 Lab.

108 *De ordine* 1, 8 (24), *P.L.*, vol. XXXII, c. 989; cf. *Contra Academicos* 3, 6 (13), *ibid.*, c. 940–941 (interpretare alegorică a fabulei lui Proteu).

109 Cf. textele adunate de Lagrange, *Le prétendu messianisme de Virgile*, p. 552, și Carcopino, *Virgile et la IVᵉ Églogue*, pp. 201–202.

110 Sfîntul Ieronim, *Scrisoarea* 53, 7, *CSEL*, vol. LIV, p. 554.

Am avut prilejul să amintesc ce savoare avea un citat plasat cu iscusință, o expresie aleasă din autorii buni: îți făceai un stil literar reproducînd, sub pana ta, reminiscențele, adaptările, citatele clasice.

Cu ajutor și din partea prostului gust, s-a mers pe această cale exagerîndu-se. La fel cum un strîngător de petice triază și împreunează bucăți de stofă, *more centonario*, „în felul unui peticar", tot așa unii compuneau poeme întregi din versuri și emistihuri culese din opera lui Vergiliu. Acest gen neobișnuit al centonului (pe care și grecii îl practicaseră pe Homer) e atestat pentru subiecte clasice încă din vremea lui Tertullian[111]; în veacul al IV-lea, a fost o adevărată modă în mediile creștine: era transpusă în acest fel întreaga istorie biblică, inclusiv Evangheliile, într-un mozaic de expresii vergiliene[112].

Găsim aici echivalentul efortului încercat de a-i conferi lui Vergiliu, prin alegorie, o haină creștină: tentativă la fel de stîngace și de puerilă de a împăca gusturile literatului cu exigențele culturii religioase creștine[113].

Dar aceste gusturi, aceste tendințe profunde erau foarte greu de înăbușit: le vom regăsi influența, secretă dar atotputernică, în modul în care își vor folosi scriitorii creștini cunoștințele lor despre Biblie.

Creștinii sînt „oamenii cărții"; întreaga cultură creștină se întemeiază pe aceasta. Printr-o frecventare asiduă, printr-o lectură și o meditație prelungite, literații creștini ajung să stăpînească Sfintele Scripturi la fel de bine ca pe Vergiliu. Și fără îndoială că rațiunile care-i împing la acest studiu sînt infinit mai complexe și mai profunde; nu vreau să asimilez rolul Bibliei în cultura lor rolului lui Vergiliu în cultura confraților lor păgîni[114].

Fapt e că în momentul în care scriu își amintesc de ea așa cum aceștia își aminteau de Vergiliu. Scriitorii creștini își utilizează cunoștințele despre Biblie spre a-și alcătui un stil ce posedă deopotrivă un caracter religios și o înaltă ținută literară. Cu mult înainte ca Sfîntul Augustin să fi degajat, în *De doctrina christiana*, motivele pentru care Biblia trebuie considerată un model de elocință, scriitorii creștini au tratat-o pe aceasta ca pe o operă clasică, smălțuindu-și stilul cu imagini, adaptări, citate împrumutate din ea.

Trebuie subliniat raportul ce există între această tehnică și cea a exegezei alegorice: ambele practică același joc, adaptînd textele biblice, prin asociații de cuvinte și imagini, la idei și situații la prima vedere dintre cele mai stranii, cel mai puțin prevăzute de contextul originar.

---

111 Tertullian, *De praescriptione* 39, 3; despre istoria centonului vergilian în general, Schanz, 2, 1 § 247.

112 Cel mai vestit (dar nu a fost singurul) dintre aceste centoane creștine este cel scris de Proba: Schanz, 4, 1, § 857; de Labriolle, *Littérature*, p. 430.

113 Încît sarcasmele Sfîntului Ieronim (*loc. cit.*, n. 110 de mai sus) se adresează deopotrivă ambelor încercări.

114 Chiar dacă asimilarea ar putea fi susținută pînă la un anumit punct: știm cu cîtă culoare religioasă se nuanța studierea lui Vergiliu în mediul lui Macrobiu sau studierea lui Homer în mediul unui Iulian Apostatul.

Despre caracterul biblic al stilului Părinților s-a vorbit nu o dată: el frapează (și curînd îl obosește) pe orice cititor modern. Lăsîndu-i aici deoparte pe greci, acest stil e ușor de observat și a fost bine studiat la contemporani ai lui Augustin ca Ieronim sau Paulinus din Nola[115]. El nu este însă mai puțin evident la Augustin însuși.

Pentru a-i arăta cititorului pînă unde poate merge la Sfîntul Augustin utilizarea expresiei biblice, îi voi pune dinainte un exemplu caracteristic. Detașez din text citatele textuale (referințe în coloana din dreapta); în coloana stîngă, se află referințele expresiilor adaptate de Sfîntul Augustin:

ADAPTĂRI	*Confesiuni* 13, 13 (14), pp. 375–376 Lab.	CITATE
2 Cor. 5, 7	*Et tamen adhuc* per fidem, *nondum* per speciem.	
	Spe enim salvi facti sumus. Spes autem, quae videtur, non est spes.	Rom. 8, 24
	Adhuc	
	abyssus abyssum invocat	Ps. 41, 8a
	sed iam	
	in voce cataractarum tuarum.	Ps. 41, 8b
	Adhuc et ille qui dicit:	
	non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus,	1 Cor. 3, 1
Phil. 3, 13	*etiam ipse nondum* se arbitrabatur comprehendisse et quae retro oblitus, *in* ea,	
2 Cor. 5, 4	quae ante sunt, extenditur *et* ingemiscit	
Ps. 41, 3	gravatus, *et* sitit anima *eius* ad deum	
Ps. 42, 2	vivum, quemadmodum cervus ad fon-	
Ps. 41, 3	tem aquarum, *et dicit*: quando veniam? Habitaculum suum, quod de caelo est,	
2 Cor. 5, 2	superindui cupiens, *et* invocat *infe-*	
Ps. 41, 8a	*riorem* abyssum *dicens*: nolite conformari huic saeculo; sed reformamini in novitate mentis vestrae,	Rom. 12, 2
	et	
	nolite pueri effici mentibus sed malitia parvuli estote, ut mentibus perfecti sitis,	1 Cor. 14, 20
	et	
	o stulti Galatae, quis vos fascinavit?	Gal. 3, 1
	Sed iam non in voce sua; in tua enim,	
Sap. 9, 17	qui misisti spiritum tuum de excelsis	
Ps. 67, 19	*per eum* qui ascendit in altum *et* aperuit	
Mal. 3, 10	cataractas *donorum suorum ut* fluminis	
Ps. 45, 5	impetus laetificaret civitatem tuam.	

[115] Gorce, *Lectio divina*, pp. 315–335 (pentru Sfîntul Ieronim); de Labriolle, *Correspondance Ausone–Paulin*, pp. 6–8.

ADAPTĂRI	*Confesiuni* 13, 13, (14) pp. 375–376 Lab.	CITATE
2 Cor. 5, 7	Și totuși *pînă acum* umblăm prin credință, încă nu prin vedere. Căci prin nădejde ne-am mîntuit; dar nădejdea care se vede nu mai e nădejde.	Rom. 8, 24
	Încă	
	adînc pe adînc cheamă,	Ps. 41, 8a
	dar *deja*	
	în glasul căderilor apelor tale.	Ps. 41, 8b
	Încă și acela care zice:	
	n-am putut să vă vorbesc ca unor (oameni) duhovnicești, ci ca unora trupești.	1 Cor. 3, 1
Fil. 3, 13	*Căci chiar el însuși încă* nu socotea a o	
2 Cor. 5, 4	fi cucerit și uitînd cele ce sînt în urma	
Ps. 41, 3	mea, suspinăm îngreuiați de vreme *și*	
	însetat-a sufletul *lui* de Dumnezeul cel	
Ps. 42, 2	viu după cum cerbul dorește izvoarele	
Ps. 41, 3	apelor și *spune*: cînd voi veni? dorind	
	să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea	
2 Cor. 5, 2	din cer *și* se roagă la abisul *de dedesubt*	
Ps. 41, 8a	*zicînd*: și să nu vă potriviți cu acest veac, ci să vă schimbați prin înnoirea minții voastre	Rom. 12, 2
	și	
	nu fiți copii la minte, fiți copii cînd e vorba de răutate. La minte însă fiți desăvîrșiți	1 Cor. 14, 20
	și	
	O galateni fără minte, cine v-a ademenit pe voi?	Gal. 3, 1
Înțel. 9, 17	*Dar deja nu cu vocea sa, ci în a ta*, care ai	
Ps. 67, 19	trimis duhul tău cel sfînt Suitu-te-ai la	
Mal. 3, 10	înălțime prin *acela* ce s-a urcat în înalt și	
Ps. 45, 5	a deschis șuvoaiele *darurilor sale pentru ca* apele fluviului să bucure cetatea ta.	

Am evidențiat prin cursive cele cîteva cuvinte adăugate de Sfîntul Augustin: tot restul e împrumutat din Biblie. După cum se vede, sîntem aici foarte aproape de centon! Dar e vorba de un caz-limită. Asemenea pagini sînt rare în opera sa.

Cel mai adesea, influența biblică rămîne la el mult mai discretă. Împrumută din Biblie imagini, metafore, chiar un anume ritm (există amintiri biblice în felul cum folosește antiteza și paralelismul), o anume culoare generală[116]. Există de bună seamă imitație, însă inteligentă, care nu

[116] Vezi analiza pertinentă a lui Comeau, *Rhétorique*, pp. 48–50, 84–95. Pentru sursele biblice ale stilului *Confesiunilor*, M. Verheijen, *Eloquentia Pedisequa*, pp. 115–124, iar despre ritm, pp. 128; 134–141.

înăbușă caracterul original al exprimării. Citatele rămîn numeroase, dar sînt totdeauna cerute de însăși materia gîndirii: ele intervin cu titlu de autoritate, de argumente, și nu ca simple podoabe stilistice.

Pagini centonare de felul celor citite adineauri se întîlnesc în mod excepțional; ele sînt de altfel de fiecare dată voite și corespund unei anumite tensiuni a expresiei, unui nivel foarte înalt de exaltare lirică și servesc la traducerea unui paroxism al emoției religioase[117].

Gustul Sfîntului Augustin i-a dictat o anumită măsură pe care nu toți autorii au știut s-o păstreze la fel de bine ca el. Elementul biblic e adesea mult mai aparent la Sfîntul Ieronim, de pildă, și cu mult mai mult la Paulinus. Mai cu seamă însă, nu vom găsi la Sfîntul Augustin toate acele mici jocuri literare în care s-au complăcut uneori acești din urmă autori.

Atunci cînd îi scrie pentru prima dată lui Augustin, Paulinus vrea să-i comunice ce vîrstă are. Nu spune însă: „Am peste patruzeci de ani"; ar fi atît de plat (se știe cum, sub influența celei de a doua sofistici, stilul frumos evita enunțarea brutală a cifrelor); ci, mult mai delicat, „Am vîrsta ologului vindecat de apostoli prin puterea Cuvîntului, la poarta Templului" (vezi Faptele apostolilor 4, 22)[118].

Iată-ne aproape de șaradă. Cu Sfîntul Ieronim, ieșim cîteodată din literatură spre a intra hotărît în jocul de societate; joc cucernic, joc de literați de bună seamă, dar atît de pueril! La Roma sau la Bethleem, fiicele sale spirituale se amuzau trimițîndu-i cu titlu de *munuscula* „mici daruri" un grup de obiecte alese în mod bizar; problema era pentru el de a le comenta folosind puzderie de citate biblice și de a scoate astfel din ele o valoare spirituală.

Tînăra Eustochium îi trimite astfel niște brățări, o scrisoare și un porumbel. Erudiția maestrului său nu e pusă în dificultate, și iată-l reamintind că cetatea Ierusalimului apare în Iezechiel împodobită cu brățări, că Baruh a primit o scrisoare de la Ieremia, că Sfîntul Duh a luat chip de porumbel. Și Ieronim comentează: nu disprețuiți podoaba operelor bune, aceste adevărate brățări; nu rupeți scrisoarea scrisă în inima voastră; aveți grijă să nu meritați să fiți tratați de Osea ca un porumbel nepriceput și neștiutor[119]... Am greșit oare afirmînd că intelectualilor creștini le venea greu să se desprindă de mentalitatea epocii lor de decadență?

---

[117] De aici, locul celei pe care am citat-o, în partea a doua a *Confesiunilor*, unde abundă elanurile cu caracter mistic; de notat, în același sens, caracterul paginii emoționante cu care se încheie *De Trinitate* 15, 27 (50)–15, 28 (51), *P.L.*, vol. XLII, c. 1096–1098.

[118] În corespondența lui Augustin, *Scrisoarea* 25, 3, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 102.

[119] Sfîntul Ieronim, *Scrisoarea* 31, 2; pentru alte exemple de astfel de șarade biblice, Gorce, *Lectio divina*, pp. 327–333.

Elocința creștină

I. Problema elocinței, adică a exprimării literare. — II. Sfîntul Augustin admite legitimitatea elocinței, dar dezaprobă excesele ei. — III. Retorica e utilă, dar (și aceasta e o inovație remarcabilă) nu indispensabilă. — IV. Regulile formulate de Augustin nu preiau din tradiția ciceroniană decît cîteva principii generale. — V. Caracterul original al acestei elocințe creștine. — VI, VII. Practica Sfîntului Augustin concordă, mai mult decît s-a crezut, cu teoriile sale.

I

Este acum timpul să discutăm despre cel de-al doilea aspect al culturii creștine. Adevărurile, o dată dobîndite, urmează să fie făcute cunoscute, transmise, expuse: va trebui deci să tratăm acum problema exprimării. Dat fiind că urmez chiar ordinea pe care Sfîntul Augustin însuși o adoptă în *De doctrina christiana*, voi relua termenii de care el se slujește atunci cînd, ajuns în pragul ultimei cărți, abordează acest al doilea punct: *quia ergo de inveniendo multa iam diximus..., Domino adiuvante, de proferendo pauca dicemus* „așadar, pentru că deja am spus multe despre cele care trebuie înțelese..., cu ajutorul Domnului vom spune cîte ceva despre modul în care trebuie exprimate“[1].

Se impun două remarci preliminare. Subliniez mai întîi caracterul foarte general al problemei astfel puse: Sfîntul Augustin tratează, după cum însuși spune, *de proferendo*, „despre exprimare“. Titlul tradițional pe care l-am pus în fruntea acestui capitol nu e legitim decît dacă cititorul binevoiește să-l gîndească în latinește, amintindu-și de sensul foarte cuprinzător pe care-l dobîndise sub imperiu cuvîntul *eloquentia:* nu elocință în sens strict, ci exprimare literară, în sens foarte general[2].

Elocința creștină, ale cărei reguli urmează să le formulăm, este ceva mult mai larg decît ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin această denumire, și

---

[1] *De doctrina christiana* 4, 1 (1), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 89. Cu atît mai mult cu cît chestiunea a fost mult studiată. Cititorul va întîlni, pe măsură ce le folosesc, referințele la predecesorii mei. Din tezele mai vechi ale lui Colincamp, Lezat și Sadous, precum și din Longhaye, *Prédication*, pp. 150–188, sînt puține lucruri de reținut.

[2] Cf. partea întîi, p. 85.

anume arta predicatorului. Se comite adesea eroarea de a vedea în această a patra carte din *De doctrina christiana* un simplu tratat de omiletică. Eroare desigur explicabilă și a cărei gravitate nu vreau s-o exagerez: deși predica nu reprezintă întreaga elocință creștină, trebuie totuși recunoscut că ocupă în ea un loc de onoare; am amintit, pe de altă parte, că în Antichitate distincția modernă dintre literatura scrisă și elocința vorbită nu era atît de netă ca astăzi[3].

Este însă important de notat că Sfîntul Augustin înțelege să trateze despre exprimarea literară sub toate aspectele ei[4]. Oricît erau de învecinate cartea și discursul, există totuși cazuri în care el le distinge, unele dintre sfaturile pe care le dă neaplicîndu-se decît redactării scrise[5]; alteori, voind, dimpotrivă, să insiste asupra caracterului universal al unei alte observații, va enumera toate genurile literare pe care le are în vedere: predicilor și expunerilor private li se adaugă cărțile și scrisorile, fie că sînt simple bilețele sau adevărate tratate; exprimarea scrisă se adaugă celei orale[6].

Pe de altă parte, voi insista asupra faptului că problema transmiterii ideilor apare la Sfîntul Augustin ca o problemă secundară, subordonată. Problema fundamentală este pentru el studiul Scripturii. Citirea, studierea, înțelegerea Bibliei constituie sarcina esențială ce se impune oricărui creștin îndeajuns de înzestrat pentru munca intelectuală. Pe cînd transmiterea, răspîndirea în jur a adevărurilor astfel dobîndite nu se înfățișează ca o cerință la fel de directă și de universală. Este și ea, desigur, o datorie subsumabilă iubirii, dar, luînd lucrurile în sens strict, această datorie nu e imperioasă decît pentru aceia care în cadrul Bisericii au primit misiunea de a-i instrui pe alții, adică pentru clerici.

Anumite expresii din cartea a patra a lucrării *De doctrina christiana* par să indice că în gîndirea lui Augustin această carte, spre deosebire de primele trei, se adresează, dacă nu exclusiv, cel puțin în primul rînd clericilor, datori prin chiar statutul lor să facă învățămînt religios[7]. Oricum, pe scara valorilor descoperirea adevărului trebuie așezată cu mult mai presus decît trans-

---

[3] Partea întîi, *ibid.*

[4] De pildă, *De doctrina christiana* 4, 3 (4), c. 90: îl preocupă exersarea la scris, dictare, precum și la vorbit.

[5] *Id.*, 4, 9 (23), c. 99: *in libris autem...* „însă în cărți..."

[6] *Id.*, 4, 18 (37), c. 106: *ubicumque agantur haec, sive ad populum, sive privatim sive in perpetua dictione, sive in collocutione, sive in tractatibus sive in libris, sive in epistulis vel longissimis vel brevissimis* „pretutindeni unde ar fi tratate acestea, fie în fața poporului, fie în particular... într-un discurs continuu sau în conversație, fie în predici sau în cărți, în scrisori lungi sau foarte scurte". Privitor la sensul lui *collocutio*, convorbire privată în care discuția deține un loc foarte important, cf. *id.*, 4, 10 (25), c. 100; *Predica* 23, 8 (8), *P. L.*, vol. XXXVIII, c. 158; privitor la sensul lui *tractatus*, aici omilie (mai degrabă decît comentariu biblic), cf. de Labriolle, *Littérature*, p. 324, n. 2. Expresia *epistulae longissimae* face cu siguranță aluzie la acele tratate pe care doar dedicația le făcea încadrabile genului epistolar.

[7] *De doctrina christiana* 4, 13 (29), c. 102 (*eloquentem ecclesiasticum* „oratorul ecleziastic"); 4, 26 (57), c. 117 (aceeași expresie); 4, 16 (33), c. 103 (*in Ecclesia doctoris persona* „un învățător în cadrul Bisericii").

miterea lui. Din care pricină Sfîntul Augustin, după ce a consacrat trei cărți primului punct, îl va expedia pe cel de-al doilea într-o singură carte: *pauca dicemus* „vom expune pe scurt".

Fapt remarcabil, ce va opune această cultură creștină culturii profane tradiționale[8]: ambele oferă, ce-i drept, aceeași structură, aceleași două elemente (studii literare, artă a exprimării), dar trebuie observat că importanța relativă a acestora din urmă este în ele total diferită. În timp ce literatul antic era înainte de toate un orator, iar copilul își scurta anii petrecuți la gramatician spre a consacra mai mult timp studiului exclusiv al retoricii, cultura creștină inversează ordinea valorilor.

II

Să abordăm aspectul tehnic al chestiunii. Ea se punea pentru oratorul bisericesc în aceiași termeni ca pentru exeget: dacă munca acestuia avusese de cîștigat din amintirile ce-i rămăseseră de la lecțiile predate de *grammaticus*, nu putea oare și primul să culeagă cu același folos roadele lecțiilor ținute de retor? Soluția propusă de Sfîntul Augustin la această nouă întrebare este analogă celei pe care o dădea primeia. Ea cuprinde totuși și un element mai complex, a cărui semnificație este important s-o determinăm cu precizie, dat fiind subiectul de care ne ocupăm.

Atitudinea ce se cuvenea adoptată față de tradiția oratorică punea în realitate două probleme conexe, dar diferite, care se cer net deosebite[9]. Una privea însuși idealul de orator: trebuia stabilit dacă este legitim pentru creștin efortul artistic pe care-l presupune căutarea expresiei: are oratorul bisericesc dreptul de a se strădui să fie elocvent? Dacă se răspundea că da, se punea a doua întrebare: pentru a realiza acest ideal de orator, școala tradițională poseda o tehnică, un ansamblu de procedee, de reguli, o metodă de formare: arta retorului. De data aceasta, nu e în discuție elocința, ci retorica; trebuia ea recomandată, impusă oratorului bisericesc?

Întîi, în ce privește primul punct. Sfîntul Augustin s-a rostit cum nu se poate mai limpede: elocința nu e în sine nici bună, nici rea, totul depinde de modul cum e folosită. Gramaticianului donatist Cresconius, care-i reproșa elocința desfășurată în *Contra litteras Petiliani*, îi ripostează că aceasta nu trebuie condamnată sub pretextul că poate sluji și unor cauze nevrednice; ea e asemeni armelor, de care se pot sluji deopotrivă soldatul și răzvrătitul, și asemeni leacului care poate să vindece, dar să și otrăvească[10].

---

[8] Reiau aici o remarcă îndreptățită a lui Comeau, *Rhétorique*, p. 72, insistînd mai mult decît o face ea (*contra*, dar greșit, *id.*, p. XV).

[9] Sfîntul Augustin, indiferent ca totdeauna la compoziție, nu le distinge îndeajuns, și în cursul expunerii sale trece mereu de la una la alta.

[10] *Contra Cresconium Donatistam* 1, 1 (2), *P. L.*, vol. XLIII, c. 447–448; 1, 2 (3), *ibid.*, 1, 13 (16), c. 455; 4, 2 (2), c. 547.

De doctrina christiana reia acest punct de vedere și scoate din el o consecință practică: dat fiind că arta oratorică are asupra inimii oamenilor o acțiune atît de puternică și dat fiind că eroarea știe să se folosească atît de bine de ea, de ce s-ar lipsi adevărul de ajutorul ei? *Quis audeat dicere adversus mendacium in defensoribus suis inermem debere consistere veritatem?* „cine ar avea curajul să spună că, împotriva minciunii, adevărul ar trebui să rămînă neînarmat la cei care îl apără?“[11]

E un lucru de la sine înțeles: pe cît îi va sta în putință, oratorul creștin va trebui să apeleze la toate resursele artei omenești spre a o pune în slujba adevărului, spre a o face mai rodnică, după ce o va fi făcut mai lesne accesibilă, mai plăcută de însușit, mai emoționantă. Idealul unei literaturi creștine va fi de a uni înțelepciunea cu elocința, adevărul mîntuitor al fondului cu toate atracțiile și frumusețile ce determină eficiența formei[12]; ideal pe care mulți scriitori ecleziastici s-au străduit deja să-l realizeze[13] și pentru care Scriptura însăși oferă un model de originalitate și eficacitate fără seamăn: există ceva mai elocvent decît stilul Sfîntului Pavel[14]?

Legitimă cînd e pusă în slujba adevărului, elocința e condamnabilă cînd se află în slujba erorii. Ea poate fi însă rău utilizată și într-un alt mod: uitînd că nu-i decît un instrument și etalînd-o pentru ea însăși; cînd, în loc de a fi doar utilizată, devine o delectare. Sfîntul Augustin e foarte bucuros că găsește încă la Cicero o condamnare fățișă a elocinței goale„care n-are alt scop decît propria-i perfecțiune[15].

El reia și adîncește această critică; sub pana sa, ea ajunge să respingă ca lipsită de evlavie arta literară ca activitate specific estetică. Regăsim aici rigida subordonare a tuturor manifestărilor spiritului față de scopul religios, care domină întreaga doctrină augustiniană a culturii.

Schițînd o teorie generală a elocinței creștine, Sfîntul Augustin reia cadrul clasic al celor trei scopuri pe care, după Cicero, și le propune oratorul: să instruiască, să placă, să emoționeze. Nu-i vine greu să arate că literatura religioasă urmărește înainte de toate să instruiască; ea trebuie uneori să emoționeze, cînd e vorba să cîștige adeziunea unor voințe șovăielnice[16]. Va urmări să și placă? Da, în măsura în care lucrul acesta e de folos spre a atrage și reține atenția publicului, spre a-i preveni nepăsarea[17].

Vedem din ce considerente strict utilitare se inspiră această concesie; nici o clipă nu-i trece prin minte Sfîntului Augustin că grija conferită formei,

---

[11] *De doctrina christiana* 4, 2 (3), *P. L.*, vol. XXXIV, c. 89–90.

[12] *Id.*, 4, 5 (7), c. 91; 4, 25 (55 început), c. 116; *De catechizandis rudibus* 3 (4), *P. L.*, vol. XL, c. 312; *De Trinitate* 8, 3 (4), *P. L.*, vol. XLII, c. 949.

[13] *De doctrina christiana* 4, 3 (4), c. 90; 4, 5 (8 sfîrșit), c. 92.

[14] *Id.*, 4, 6 (9)–4, 7 (21), c. 92–98; *Contra Cresconium* 1, 16 (20), *P. L.*, vol. XLIII, c. 457.

[15] *Id.*, 4, 5 (7), c. 91–92 (= Cicero, *De inventione* 1, 1).

[16] *Id.*, 4, 12 (37)–4, 13 (29), c. 101–102.

[17] *Id.*, *ibid.*, și în plus 4, 10 (25 sfîrșit)–4, 11 (26), c. 100–101.

într-un cuvînt frumusețea literară ar putea fi justificată în ea însăși și să reprezinte un bine. Sau, dacă evocă această idee, o face numai spre a o respinge numaidecît în chip foarte violent. Într-un frumos demers în care patetismul ciceronian lămurește cu multă iscusință aspra măreție a unei proorociri a lui Ieremia[18], Sfîntul Augustin blestemă toată această elocință, toată această literatură, în care s-a irosit atîta strădanie, și în ce scop? Pentru simpla plăcere încercată în clipa în care e citită! Țină Dumnezeu departe Biserica sa de această sumbră sminteală, *absit a nobis, inquam, tanta dementia*... „departe de noi, zic, atîta nebunie..."

El este aici pe deplin conștient de faptul că se opune întregii atmosfere culturale existente în epocă. Acest lucru reiese limpede din grija lui de a critica nu numai ideea generală a unei literaturi axate pe urmărirea plăcerii estetice, ci și înfățișarea particulară pe care ea a căpătat-o sub influența celei de a doua sofistici: cultul excesiv al formei, iar în cadrul acesteia rafinamentele de detaliu, abuzul de „podoabe", zornăitul verbal, gustul pentru genul epidictic, pentru panegirice și alte discursuri solemne[19].

Vehemența și insistența acestor critici dovedesc îndeajuns că această temă i se părea Sfîntului Augustin de primă importanță. Exista, într-adevăr, în această privință un punct esențial de cîștigat. Cultura creștină era amenințată efectiv de o mare primejdie: de-abia izbutise să-și formuleze idealul în opoziție cu cultura profană, și iat-o riscînd să recadă sub fascinația încă vie a acesteia.

Am amintit cîte analogii prezenta pe plan tehnic această cultură creștină cu cadrele familiare literaților decadenței. În definitiv, prin accentul pus pe învățămîntul oral, prin rolul acordat predicii, nu ajungea ea oare să reînsuflețească, o dată mai mult, vechiul ideal tradițional al oratorului?

Cîte puncte de contact: pînă în detaliu, toate genurile literare își aflau moștenitorul în predica din amvon; polemicile împotriva ereziei redeșteptau controversa, venerația pentru martiri și sfinți propunea teme de panegirice și de discursuri funebre...

Analogii prea precise pentru ca autorii și publicul să nu fi fost ispitiți să-și transporte în bloc gusturile și deprinderile literare în interiorul Bisericii, făcînd astfel cu totul profană această activitate intelectuală consacrată în principiu lui Dumnezeu. Se știe că nu vorbim de ceva doar ipotetic. Primejdia a fost reală: s-a învederat adesea cît de mult a fost impregnată elocința bisericească în ținuturile grecești de atmosfera sofisticii profane.

Întîlnim aici, tocmai pe vremea lui Augustin, la sfîrșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea, stranii și dubioase figuri de predicatori de

---

[18] *Id.*, 4, 14 (30), c. 102. Cîtă elocință, va zice poate cineva, pentru a frînge gîtul elocinței! Nu, pentru că nu e vorba de eliminarea elocinței, ci doar de însănătoșirea ei.

[19] *Id.*, 4, 14 (31), c. 102; 4, 18 (37)–19 (38), c. 106; 4, 20 (42), c. 109; 4, 25 (55)–4, 26 (56), c. 116–117.

succes, care, întocmai ca retorii celei de a doua sofistici, se duc să-și caute norocul în marile orașe, cucerind aplauze prin predicile pe care le țineau, provocînd dezbateri teologice în care dialectica lor își dădea frîu liber, publicînd opere în care tema religioasă nu-i decît un pretext pentru exerciții de stil. Partida arienilor oferă numeroase figuri de acest gen, de pildă pe Aetius; sînt însă și alții: să ne gîndim la Severianus din Gabala, la Antiochos din Ptolemais, la Asterios din Amaseea...[20]

Trebuie subliniat că și latinii sufereau de această boală. Voi mai avea prilejul să amintesc la ce abuzuri ducea în cazul lor dorința de a da predicilor o formă literară și ce specimene singulare de stil ininteligibil întîlnim în operele unora dintre contemporanii și compatrioții Sfîntului Augustin[21].

Ca să rămînem la acesta, e cît se poate de evident că mulțimile ce se îmbulzesc să-l asculte, să-i aplaude cuvîntările, cititorii ce-și smulg din mîini unii altora chiar și cele mai puțin însemnate scrieri ale sale nu sînt îmboldiți totdeauna numai de preocupări religioase; sînt prezente în zelul lor și destule preocupări mondene: Augustin e pentru ei nu doar un sfînt episcop, ci și — iar uneori mai cu seamă — un autor... El însuși era desigur conștient de această deviere mereu amenințătoare, pe care toată vigilența și toate strădaniile sale nu ajungeau să o suprime. E suficient să amintesc aici o singură mărturie, de altminteri foarte vie și foarte concretă.

În drumul său spre Cirta, Augustin trece prin Thubursicum. Aici, trăia un episcop donatist, Fortunius, despre care se povesteau lucruri bune; iată dar un prilej de a încerca să-l converteasca. Zvonul se răspîndește numaidecît prin oraș. Sosirea lui Augustin, de altfel, nu trecuse neobservată, și o mulțime de oameni îl urmau deja îndeaproape. La aflarea știrii că urma să aibă loc o controversă în care marele bărbat avea să se înfrunte cu Fortunius, la biserică se adună o mulțime gălăgioasă și nerăbdătoare. Iar Sfîntul Augustin notează cu melancolie: „În această mulțime, vedeam prea puțini veniți pentru folosul și mîntuirea sufletului lor; toți ceilalți veniseră să se delecteze de spectacolul disputei noastre, de parcă erau la teatru“, *ceteri vero magis ad spectaculum quasi altercationis nostrae propre theatrica consuetudine, quam ad instructionem salutis christiana devotione convenerant*[22]!

E lesne să înțelegem ce grijă îl stăpînea în momentul cînd, în *De doctrina christiana*, recomanda oratorului bisericesc să recurgă la elocință; ce necesitate imperioasă îl obliga să limiteze, să îngrădească cu strășnicie efectul autorizației pe care astfel o dădea.

Pînă la urmă, cu elocința lucrurile stau la fel ca și cu erudiția: Sfîntul Augustin critică abuzul ce se poate face atît de una, cît și de cealaltă; le acceptă și le recomandă pe amîndouă în măsura în care, depășind acest

---

[20] Puech, *Littérature grecque chrétienne*, vol. III, pp. 561, 625, 567, 606 și urm.

[21] *Infra*, p. 421.

[22] *Scrisoarea* 44, 1 (1), *P. L.*, vol. XXXIII, c. 174.

pericol, intelectualul creștin va ști să le restrîngă la rolul de mijloace și să le pună în slujba acelui țel supranatural care trebuie să domnească în cultură, ca și în toate manifestările vieții.

Cu o nuanță însă, care se cere reținută: pentru studiul Bibliei, erudiția, un minimum de erudiție cel puțin, este nu numai utilă, ci chiar indispensabilă. Elocința nu e cerută cu aceeași necesitate. Că e utilă, am văzut. Dar Sfîntul Augustin nu merge pînă la a o proclama indispensabilă. Căci oratorul creștin nu trebuie să se bizuie doar pe propriile-i forțe. El are de partea sa Biblia, cuvîntul sfînt, iar acesta are prin el însuși o eficacitate proprie, o elocință supranaturală, care într-un anumit sens își e suficientă sieși.

Sprijinindu-se pe ea, predicatorul sau teologul pot să-și biruie eventuala incapacitate: chiar și cînd e lipsit de elocință, un discurs impregnat de înțelepciune biblică, susținut prin citate numeroase, pertinente, bine alese, va da roade și va putea fi de folos publicului său, deși, desigur, mult mai puțin decît un discurs compus cu iscusință, *prodest audientibus etiamsi minus quam prodesset si et eloquenter posset dicere* „e de folos ascultătorilor, chiar dacă în mai mică măsură decît ar fi în cazul că ar putea fi exprimat în mod elocvent“[23].

Întotdeauna rămîne la dispoziție o soluție și mai radicală: în caz de nevoie, dacă cel căruia Biserica i-a dat sarcina să-i învețe pe credincioși nu se simte capabil să alcătuiască nici cea mai modestă predică, atunci să învețe pe de rost un text scris de vreun alt predicator de o înțelepciune și elocință adeverite deja! Nimeni nu va trebui să-i facă din asta o vină. Singurul scop pe care-l are în vedere oratorul creștin este de a asigura binele sufletelor, problema nefiind pentru el de a dobîndi glorie literară. Și atunci, ce contează originalitatea[24]? Declarație semeață, care pe ultima pagină a lucrării *De doctrina christiana* adîncește în ochii cititorului prăpastia ce va despărți pe mai departe această elocință religioasă de deșarta literatură profană.

III

După ce ne-am lămurit în privința elocinței, să trecem la cel de-al doilea punct: ce-i de făcut cu retorica? Întrebare crucială, care va decide conținutul explicit al culturii creștine și va termina de stabilit raporturile dintre ea și cultura comună, definită înainte de toate prin retorică. Sfîntul Augustin își simte cititorul nerăbdător, și, de aceea, încă de la prima pagină a cărții a IV-a din *De doctrina christiana*, se grăbește să enunțe cu cea mai mare precizie care-i va fi răspunsul[25].

---

[23] *De doctrina christiana* 4, 5 (7 început), *P. L.*, vol. XXXIV, c. 91; 4, 5 (8 început), c. 92; 4, 28 (61), c. 119.

[24] *Id.*, 4, 29 (62), c. 119–120.

[25] *Id.*, 4, 1 (2)–4, 3 (5), c. 89–91; de adăugat 4, 5 (8), c. 92; 4, 21 (50 sfîrșit), c. 114.

Acesta e expus, ca și cel precedent, în doi timpi. Aidoma elocinței care urmărește eficacitatea, retorica, prin care se ajunge la elocință, este utilă, dar nu indispensabilă.

Ea este utilă: sprijinindu-se pe experiența personală, Sfîntul Augustin nu pregetă să recunoască în regulile retoricii de școală una dintre tehnicile care, deși de origine profană, pot fi totuși anexate cu îndrăzneală culturii creștine. Studiul ei va fi deci folositor, cel puțin pentru cine posedă capacitatea și mijloacele de a și-o însuși repede; în particular, Sfîntul Augustin socotește potrivit să fie rezervat în acest scop un anumit loc în planul de studii pentru tineri, *adulescentuli*.

Dar — și aici e vorba, cred, de un element de mare importanță — această formație nu este indispensabilă, și Sfîntul Augustin refuză s-o impună tuturor intelectualilor creștini. Pentru că se gîndește și la un alt mod de dobîndire a talentului elocinței. Pentru cine are înclinațiile necesare, e suficient un studiu atent, un contact cotidian cu modelele și maeștrii elocinței religioase; întîi și mai presus de toate Sfînta Scriptură, iar după ea cei mai buni dintre marii autori creștini.

Un studiu aprofundat al acestor texte, chiar dacă în ele se analizează mai mult fondul decît forma, va fi de-ajuns (cu condiția să i se adauge exercițiul, încercări practice de redactare și de elocuție) spre a forma un adevărat orator, fără să fie nevoie de cunoașterea teoriei acestei arte așa cum au codificat-o retorii.

Aceasta e, redată pe scurt, poziția lui Augustin. Ea se exprimă în texte de o claritate desăvîrșită. Cu toate acestea, nu sînt sigur că i s-a apreciat pînă acum adevărata semnificație. Mărturisesc că ea mi se pare de-a dreptul revoluționară și că reprezintă în istoria culturii o inovație remarcabilă: de inspirație foarte modernă, ea rupe cu o tradiție seculară și reprezintă cea mai limpede evadare din cadrele uzate de epoca decadenței din cîte am întîlnit pînă aici în programele augustiniene.

Nu totul e nou aici: ideea că elocința presupune înainte de toate un dar, că toate preceptele teoretice nu pot suplini lipsa acestuia, că adevăratul orator aplică regulile fără a trebui să se gîndească la ele, că studiul modelelor are mai multă valoare decît studiul teoreticienilor — toate acestea, după cum s-a amintit adesea[26], le spuneau și profesorii la școală și le spusese în orice caz maestrul prin excelență, Cicero.

Ar fi ușor de arătat că e vorba aici de idei extrem de banale, care se impun atenției oricărui critic inteligent. Cu mult înainte de Cicero, le formulase deja Isocrate[27]. Dar consecințele practice pe care Augustin le degajă din ele nu-i

---

[26] Vezi îndeosebi Comeau, *Rhétorique*, p. 18.

[27] De pildă, *Împotriva sofiștilor* 10, 17. În mintea cititorului, se va face poate și o altă apropiere: critica retoricii era un loc comun al predicației cinice (și al tuturor școlilor înrudite [scepticii etc. ...]): este una dintre temele de diatribă catalogate de Oltramare (*Diatribe romaine*, p. 45, nr. 5). Dar poziția Sfîntului Augustin nu se încadrează în această tradiție: el nu critică retorica, și nici elocința, ba chiar, după cum am văzut, recomandă ca ea să fie studiată. Ci arată doar că nu e indispensabilă.

aparțin decît lui. Cicero, de bună seamă, proclamă și el întruna că elocința înseamnă și altceva decît o aplicare mecanică a unor *praecepta* adunate de retori, dar întregul său învățămînt nu urmărește decît o lărgire a cadrului în care trebuie format oratorul, o adăugire la τέχνη propriu-zisă. El n-ar fi cutezat niciodată să meargă pînă la afirmația că intelectualul s-ar putea dispensa de aceasta: adversar al celor ce nu erau decît retori, el rămînea totuși un retor; nu trebuie uitat că autorul lucrării *Orator* a scris și *De inventione* și *Topica*! Pentru el, retorica nu e suficientă. Augustin merge mult mai departe: ea nu e nici măcar necesară.

Se cuvine măsurată cutezanța unei atare afirmații. Ea nu însemna nimic mai puțin decît ruptură cu o tradiție de opt ori seculară, opoziție față de ceea ce pentru oamenii din epoca lui Augustin părea a fi esențialul culturii. A separa elocința de retorică, a concepe o întreagă educație de orator care să ignore deliberat aceste rețete, această artă asupra căreia fusese concentrată atenția timp de atîtea secole, iată ce însemna cu adevărat a inova.

Această pedagogie augustiniană este de două ori revoluționară. Întîi, prin caracterul ei strict religios. Biblia și Părinții vor fi singurii „clasici" care-l vor forma pe oratorul bisericesc[28]. Prin metoda ei mai ales, metodă cu un caracter foarte modern, aceeași în esență cu a noastră, de acum: ea acordă încredere predispozițiilor naturale, dezvoltă simțul artei literare printr-o lectură atentă a marilor maeștri, caută ca oratorul să se pătrundă mai mult de spiritul decît de procedeele lor, exersîndu-se mai apoi în imitarea acestora în mod liber.

Toate acestea se opun, dimpotrivă, pedagogiei antice, bazată pe efortul de a conștientiza mecanismul elocinței, pe o teorie, pe un ansamblu de reguli recunoscute, acceptate de toți, impunînd tuturor spiritelor aceleași cadre de ansamblu.

N-aș vrea să stărui prea mult asupra acestui caracter modern. Să nu ne grăbim să vedem în acest program un progres, o anticipare a pedagogiei contemporane. Eu văd în el, înainte de toate, un efect al decadenței[29]. Sfîntul Augustin nu manifestă dispreț față de tehnica școlară a retoricii; nu cere, în fond, decît s-o vadă învățată și aplicată. Dacă propune o altă metodă, o face nu pentru că o crede mai bună, ci mai comodă, mai practică, mai rapidă. Să

---

[28] Nu insist asupra acestui punct, pe care l-a clarificat bine Francey, *Idées littéraires*, pp. 42–47.

[29] Ceea ce explică faptul că nici n-a exercitat o influență istorică: cînd dispare cauza, doctrina augustiniană pare să nu se mai impună. O dată cu renașterea carolingiană, studiul retoricii antice reapare; mai tîrziu, ce-i drept, retorica medievală se îndepărtează de această cale și capătă un caracter original (ceea ce nu înseamnă neapărat că ea reprezintă un progres: cf. caracterul foarte artificial și rigid al așa-numitei *ars dictaminis* „arta vorbirii": Paré–Brunet–Tremblay, *Renaissance du XIIe siècle*, pp. 28–29, 157; Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetry*). J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, vol. II, pp. 54–68; 318–320; Th. M. Charland, *Les „Artes praedicandi", contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*. Dar, o dată cu întoarcerea la Antichitate în secolele al XV-lea–al XVI-lea, vechea retorică ciceroniană triumfă din nou și servește timp de mai multe secole drept bază a învățămîntului.

ne amintim ce lucru complex și rafinat era arta retorului, cîți ani de studiu erau necesari pentru a se ajunge la stăpînirea ei; dacă se ajungea vreodată! Literații secolului al IV-lea, ca și deja, înaintea lor, maestrul Cicero „rămîneau toată viața ucenici în ale retoricii“[30].

Acesta e înainte de toate lucrul pe care Sfîntul Augustin vrea să-l evite: el nu autorizează studiul acestei arte decît celor ce pot s-o învețe în scurt timp, *eis qui hoc celeriter possunt*; nu vrea cu nici un chip ca oameni în toată firea să se mai ocupe de ea. Există în asta o reacție vizibilă împotriva caracterului școlar pe care-l dobîndise cultura decadenței, împotriva deșertăciunii acesteia: sînt alte lucruri, mai grave, care ne solicită atenția. Trebuie ca retorica să fie în mod energic pusă la locul ei, redusă la rolul de simplu mijloc (și încă de mijloc de realizare a expresiei, ea însăși scop subordonat), nu de scop al culturii și al vieții!

Decadența mai acționează asupra acestei doctrine și într-un alt fel: simt în ea preocuparea de a reduce la minimum cunoștințele necesare, preocuparc pe care am regăsit-o neîncetat la Sfîntul Augustin și care nu se explică numai prin grija de a subordona întreaga cultură scopului religios, singurul necesar.

Mai văd în ea și un ecou, o influență a regresului general al studiilor, a acelei scăderi a nivelului de ansamblu al civilizației, care, pretutindeni în jurul Sfîntului Augustin, vestește de-acum vremurile barbare. Sfîntul Augustin își simte discipolul cedînd dinainte sub povara tuturor eforturilor pe care el i le cere; clericii, intelectualii creștini trebuie să dobîndească acea cunoaștere aprofundată a Bibliei, atît de necesară și atît de complexă deja; nu li se mai poate cere să asimileze și această tehnică asupra căreia literații profani își îndreptau esențialul strădaniilor lor.

Marele avantaj al metodei preconizate de el va fi tocmai „ușurarea programelor“. Aplecat asupra Bibliei, asupra Părinților, învățăcelul creștin, chiar dacă nu e preocupat decît să caute aici doctrina mîntuitoare, va da două lovituri deodată: se va pătrunde aproape pe nebăgate de seamă de anumite modele de elocință și va culege din truda sa un rod îndoit, devenind nu numai cunoscător de *res* „fapte“, ci și stăpîn pe *verba* „cuvinte“!

IV

De doctrina christiana este deci ceva nou, mult diferit de ceea ce predase pînă atunci școala antică, și poartă deopotrivă amprenta austerului geniu augustinian și pe cea a necesităților unei epoci de decadență. Pentru că, în mod neîndoielnic, tocmai această alternativă, această metodă de liberă imitare reprezintă pentru Augustin cazul normal. Se simte că, după părerea sa, puțini sînt cei ce practic vor putea să profite de cealaltă metodă, cei ce vor primi formația tehnică a retorului.

---

[30] Cf. partea întîi, pp. 86–89 și îndeosebi n. 42 de la p. 89.

Citind cartea a patra, vedem limpede că Augustin se plasează înainte de toate în cealaltă ipoteză și că a compus cartea în funcție de pedagogia sa cea nouă. Ea nu cuprinde o τέχνη „manual", o *ars rethorica* „artă a retoricii" în sensul precis al cuvîntului: asupra acestui lucru, Sfîntul Augustin ne previne încă din primul capitol[31]. Zadarnic vom căuta în ea ceea ce conțin toate manualele clasice: studiul invenției cu topicele ei, al dispunerii și al celor șase părți ale ei, al elocinței, al memoriei, al acțiunii... Sînt ușor de identificat cele cîteva pasaje a căror formă mai tehnică arată că se adresează cititorilor care vor urma calea tradițională și vor căuta să pună în aplicare regulile artei oratorice[32]. Lăsînd deoparte excursurile și discuțiile accesorii, ce găsim în esență în ea? Cîteva sfaturi foarte generale, o selecție de modele, și atîta tot.

În aceste sfaturi, abundă amintirile clasice și mai ales împrumuturile din Cicero[33]: nici că s-ar fi putut să fie altfel. Ajuns la această pagină, cititorul nu va fi surprins dacă-i mai arăt o dată gîndirea augustiniană impregnată de atmosfera antică și hrănită din amintirile ei. Ce motiv ar fi avut să nu rețină din studiile sale trecute ceea ce i se părea adevărat și util[34]?

Trebuie însă să privim lucrurile mai de aproape: ce sînt aceste împrumuturi? Multe idei de detaliu, ca de pildă necesitatea clarității, valoarea morală a exemplului etc.: toate astea nu au mare importanță, sînt adevăruri de experiență, pe care Cicero între alții le formulase deja, dar pe care Augustin a putut sau ar fi putut să le descopere la fel de bine el însuși.

Singurele împrumuturi cu adevărat caracteristice îmi par a se reduce la două teorii, de altfel coordonate: cele trei scopuri ale elocinței (să instruiască,

---

[31] *De doctrina christiana* 4, 1 (2), c. 89: *primo itaque expectationem legentium qui forte me putant rhetorica daturum esse praecepta... ista praelocutione cohibeo, atque ut a me non expectentur, admoneo* „așadar, mai întîi prin această prefață dezamăgesc așteptarea cititorilor, care poate gîndesc că voi da precepte retorice... și îi avertizez să nu le aștepte din partea mea".

[32] Nu găsesc de citat decît două sfaturi, unul împotriva abuzului de podoabe (4, 14 [31], c. 102–103), celălalt privitor la avantajul clauzulelor metrice (4, 20 [40 sfîrşit–41], c. 108–109; cf. 4, 26 [56], c. 117). Mai e celebrul pasaj în care Sfîntul Augustin arată că Sfîntul Pavel s-a slujit de procedeele retoricii (4, 7 [11] şi urm., c.93 și urm.), dar am stabilit mai sus (n. 26 de la p. 383) că e vorba de un excurs apologetic, iar caracterul său tehnic se explică prin rațiuni polemice: Sfîntul Augustin nu are în vedere generalizarea acestei metode și recomandarea unei cercetări sistematice a procedeelor retorice ale Bibliei: cf. modul mult mai simplu în care prezintă alte pasaje din Sfîntul Pavel 4, 20 (40), c. 108.

[33] Nu reiau aici demonstrația, care a fost făcută în numeroase rînduri. Cf. îndeosebi Eskridge, *Influence of Cicero*, și de asemenea Zurek, *De S. Aurelii Augustini praeceptis rhetoricis*, pp. 100–106; Francey, *Idées littéraires*, pp. 22–38; Baldwin, *St. Augustine and the Rhetoric of Cicero*; Polheim, *Reimprosa*, pp. 261–263; Comeau, *Rhétorique*, pp. 1–17, 30. Nu cunosc disertația lui Neumann, *De Augustino Ciceroniano*.

[34] Vezi cum introduce unul dintre aceste împrumuturi: *De doctrina christiana* 4, 12 (27), c. 101: *dixit ergo quidam eloquens, et* verum dixit, *ita dicere debere eloquentem ut...* „așadar, un oarecare orator a spus cîndva, și *bine a zis*: că oratorul trebuie să vorbească în așa fel încît..."

să placă, să emoționeze)[35], cele trei stiluri ce i se potrivesc (stilul simplu, stilul împodobit, stilul patetic) și modalitățile de folosire a lor[36].

Se vede numaidecît că e vorba aici de viziuni extrem de generale, de niște cadre atît de vaste, încît ar putea fi aplicate în fond la orice gen de elocință. Ce altceva sînt acestea, dacă nu cîteva observații sprijinite pe o analiză sumară, și de altfel exactă, a exigențelor vorbirii umane? Punîndu-le la baza teoriei sale despre elocința creștină, Sfîntul Augustin nu socotea că-și dezminte declarația liminară: toate acestea nu sînt retorică (încă o dată, retorica însemna acea rețea de reguli extrem de precise privind invenția, dispunerea etc.), ci cel mult fundamentul oricărei retorici posibile. Mai cu seamă unui om din Antichitate aceste principii trebuie să i se fi înfățișat drept veritabile „categorii", la fel de necesare și avînd o semnificație la fel de absolută ca acelea ale logicii formale.

Cît de indispensabile îi par lui Augustin aceste categorii, o arată limpede *De catechizandis rudibus*. E un scurt tratat de cateheză scris cu un scop foarte practic, pentru un simplu diacon; foarte condensat, direct, debarasat de orice aluzie savantă. Sfîntul Augustin nu se poate împiedica totuși să-și plaseze și aici sfaturile în formula ciceroniană a celor trei scopuri ale oratorului; atîta doar, că nu le prezintă în ordinea clasică, ci în ordinea valorică stabilită în *De doctrina christiana*: a instrui, a emoționa, a plăcea[37].

V

În pofida acestor împrumuturi, elocința creștină așa cum o analizează Augustin este în fapt ceva mult diferit de cea ale cărei reguli fuseseră codificate de școala profană[38]. Este o elocință religioasă; obiectul și scopul

---

[35] *Id., ibid.*

[36] *Id.*, 4, 17 (34) și urm., c. 104 și urm.

[37] A se vedea diviziunea formulată la sfîrșitul introducerii la *De catechizandis rudibus* 2, (4 sfîrșit), *P. L.*, vol. XL, c. 312... Cum se întîmplă adesea, Sfîntul Augustin nu o promovează statomic, și în continuare tratează punctul al doilea la un loc cu primul, lucru de care își dă seama și-l și avertizează pe cititor, reamintind diviziunea făcută, înainte de a trece la cel de-al treilea: *id.*, 10 (14), c. 320.

[38] Cititorul își va fi dat seama, din tonul polemic al acestei pagini, că mă opun aici unui punct de vedere îndeobște admis: autorii care au studiat înaintea mea cartea a patra din *De doctrina christiana* (*supra*, n. 33 la p. 415) s-au străduit îndeosebi să scoată în evidență punctele sale de contact cu tradiția ciceroniană: atenția lor a fost prea exclusiv îndreptată în acest sens, ceea ce i-a făcut să deformeze întrucîtva imaginea doctrinei augustiniene. Eu am căutat în analiza de mai sus să îndrept ceea ce am socotit a fi eronat: a se compara îndeosebi Comeau, *Rhétorique*, pp. XVI, XIX, 1, 18–22 etc. ... Nu, preceptele nu sînt pentru Augustin „indispensabile" (Comeau, p. 18), el nu se mulțumește să le facă scriitorilor biblici un loc alături de maeștrii profani (*id.*, p. 94), ci îi pune în locul acestora din urmă; nu există opoziție reală între *De doctrina* și *De catechizandis rudibus* (*id.*, p. XIX). Punctul de vedere propus de mine are avantajul de a face mult mai coerentă poziția lui Augustin și de a reduce antagonismul pe care unii exegeți cred a-l detecta între teoriile și practica sa: această opoziție există (cf. *infra*, pp. 425 și urm.), dar nu trebuie exagerată.

îi sînt deopotrivă supranaturale. Despre ce tratează ea dacă nu despre acele sublime adevăruri *quibus liberamur ab aeternis malis, atque ad aeterna pervenimus bona* „prin care ne eliberăm de relele veșnice și ajungem la bunurile veșnice"[39]? Iar oratorul creștin nu urmărește nici mai mult, nici mai puțin decît plămădirea de suflete întru Cristos[40]. Măreață sarcină, plină de responsabilități, mai grea ca oricare alta! Predicile Sfîntului Augustin revin adesea asupra acestei idei[41]. Conștiința limpede a acestui fapt are drept rezultat nu numai readucerea elocinței la acea seriozitate și gravitate pe care le pierduse în frivolitatea ce caracteriza *auditoria*: una e, de bună seamă, să-i înveți pe alții evanghelia, și alta să compui un elogiu al trandafirului sau al laurului[42]; ceea ce-l face pe Sfîntul Augustin să scoată în plină lumină întregul rol esențial pe care trebuie să-l joace în această elocință elementul religios.

Ea depășește, într-adevăr, în toate privințele domeniul strict tehnic, iar oratorul creștin trebuie să fie pe deplin convins că nu-și poate atinge scopul doar cu ajutorul cuvintelor, oricît de iscusit le-ar potrivi.

Mai mult decît la farmecul și vigoarea elocinței sale, publicul va fi sensibil la exemplul pe care predicatorul îl dă el însuși în viața sa. Să fie, așadar, virtuos, să pună în practică credința pe care pretinde s-o expună altora[43]. Precept banal: începînd de la bătrînul Cato, s-a tot repetat că oratorul trebuie să fie un om de bine: preceptul capătă însă aici o valoare nouă și mai profundă. Nu mai e vorba doar de *captatio benevolentiae* „cîștigarea simpatiei", de cîștigarea încrederii unui auditoriu de a cărui părere favorabilă vorbitorul beneficiază din capul locului, ci de valoarea proprie a exemplului, elocință fără cuvinte care e mult mai eficace decît cea a vorbelor[44]...

---

[39] *De doctrina christiana* 4, 18 (37), c. 106.

[40] *Contra Faustum Manichaeum* 32, 10, *P. L.*, vol. XLII, c. 502.

[41] De pildă, *Predicile* 23, 1 (1), *P. L.*, vol. XXXVIII, c. 155; 179, 2 (2), c. 966–967; 179, 7 (7), c. 970; *Tractatus in Iohannem* 57, 3–5, *P. L.*, vol. XXXV, c. 1791–1792.

[42] Cf. *Enarratio in Psalmum* 44, *P. L.*, vol. XXXVII, c. 1873, unde Sfîntul Augustin menționează aceste subiecte printre alte exemple de exerciții școlare. Se impune o paralelă cu compoziții precum elogiul fumului al lui Fronto.

[43] *De doctrina christiana* 4, 27 (59)–4, 28 (61), *P. L.*, vol. XXXIV, c. 118–119.

[44] *Predica* 179, 1 (1), *P. L.*, vol. XXXVIII, c. 966: *verbi Dei enim inanis est forinsecus praedicator qui non est intus auditor* „cel care în ființa sa nu este un ascultător al cuvîntului Domnului este un zadarnic predicator al lui în afară". Firește că Sfîntul Augustin, care de fiecare dată amintește credincioșilor că nu trebuie confundată împărăția lui Dumnezeu cu Biserica militantă și că disputa donatistă privitoare la botez a obișnuit să distingă între eficacitatea sacerdoțiului și valoarea personală a sacerdotului, reamintește și faptul că predicatorii trebuie să fie ascultați chiar dacă au moravuri reprobabile, „pentru că ei șed pe scaunul lui Moise"; ei sînt utili astfel, *sed longe pluribus prodessent faciendo quae dicunt* „dar ar fi întru totul de folos multora dacă ar pune în practică ceea ce predică"; cf. și *Enarrationes in Ps.* 36, 2, 20, *P. L.*, vol. XXXVI, c. 395; 49, 23, c. 580; *Predicile* 75, 3, *P. L.*, vol. XXXVIII, c. 473; 101, 8 (10), c. 610; 137, 11 (13), c. 761 etc. ...

Asta nu înseamnă încă nimic, căci, chiar dacă e și virtuos, și elocvent, învățătura și îndemnurile oratorului creștin nu vor da roade dacă el se bizuie doar pe propriile-i forțe; e nevoie de ajutorul lui Dumnezeu, „că în mîna Lui sîntem și noi, și cuvintele noastre“[45].

Episcopul din Hippona, doctorul harului, îl regăsește aici pe autorul lui *De magistro*: „voi toți n-aveți decît un singur dascăl, pe Cristos“[46]; „noi sîntem cei ce vorbim, dar de învățat, vă învață Dumnezeu“[47]. Este de aceea important ca învățatul creștin, înainte de a vorbi sau de a scrie, să se reculeagă și să se roage; să se roage pentru sine, ca Dumnezeu să-l inspire; să se roage pentru cei cărora urmează să li se adreseze, pentru ca Dumnezeu să facă în așa fel încît învățătura și cuvintele vorbitorului să nu fie zadarnice; să se roage așa cum s-a rugat Estera înainte de a se duce să vorbească pentru poporul său. Aceasta e pentru el cea mai bună dintre pregătiri[48]. Sfîntul Augustin pune pe ea atîta preț, încît revine asupra ei încă o dată, pe ultima pagină din *De doctrina*[49]: e sfatul de căpetenie pe care-l dă oratorului.

Din acest caracter esențialmente religios, Sfîntul Augustin deduce, pe de altă parte, elementele unei estetici. Fără îndoială că, după cum am amintit deja, teoria augustiniană a elocinței creștine nu face în linii mari decît să repete teoria obișnuită a celor trei scopuri și a celor trei stiluri: după cum va urmări să instruiască, să emoționeze sau să placă, oratorul creștin va trebui să folosească, rînd pe rînd, un stil simplu, unul impetuos sau unul împodobit[50]. Exigențele creștine impun însă anumite modalități utilizării lor: oratorul creștin trebuie să instruiască aproape întotdeauna, să emoționeze cîteodată; nu se impune în aceeași măsură să placă: lucrul acesta nu-i niciodată necesar, cel mult uneori util; și poate lesne să devină de prisos. Drept care *temperatum genus*, stilul împodobit, unde efortul artistic e cu

---

[45] Înțel. 7, 16, verset reamintit în cele două texte citate ceva mai jos, în n. 48 și 49.

[46] *Predica* 23, 1 (1), *P. L.*, vol. XXXVIII, c. 155. Cf. textele din *Tractatus in Iohannem* adunate de Comeau, *Rhétorique*, p. 96, n. 4.

[47] *Predica* 153, 1 (1), *ibid.*, c. 825; cf. și *Predica* 152, 1 (1), c. 820; *Enarrationes in Ps.* 67, 10, *P. L.*, vol. XXXVI, c. 817; 126, 2, *P. L.*, vol. XXXVII, c. 1668; *Tractatus in Iohannem* 40, 5; *P. L.*, vol. XXXV, c. 1688–1689. *Cetatea lui Dumnezeu* 15, 6, *P. L.*, vol. XLI, c. 442; *Predica Guelferbytum* 19, 2 (Morin, *Sermones post Maurinos*, p. 503).

[48] *De doctrina christiana* 4, 15 (32), *P. L.*, vol. XXXIV, c. 103.

[49] *Id.*, 4, 30 (63), c. 120. La începutul unei predici, Sfîntul Augustin obișnuiește să ceară auditoriului să se roage ca Dumnezeu să-i vină în ajutor și să dea eficacitate cuvîntului său: *Predicile* 153, 1 (1), *P. L.*, vol. XXXVIII, c. 826; 179, 1 (1), c. 966.

[50] *De doctrina christiana* 4, 18 (34)–4, 19 (38), *P. L.*, vol. XXXIV, c. 104–107; 4, 22 (51)–4, 26 (58), c. 114–118. Sfîntul Augustin, de altfel, nu supraestimează însemnătatea acestor recomandări, oarecum teoretice: pentru a acționa asupra unui auditoriu, nu e totdeauna necesar să recurgi la întregul arsenal al pateticului, al stilului sublim; o laudă, o critică în stil împodobit pot să miște inima, părînd că au căutat înainte de toate să placă; pe de altă parte însă, o simplă povață spusă fără nici un fel de înflorituri stilistice poate fi de-ajuns, atît de puternic e uneori adevărul prin el însuși... Cf. *id.*, 4, 24 (54), c. 116; 4, 12 (28), c. 101.

deosebire sensibil și unde se urmărește înainte de toate fermecarea auditoriului, va fi în principiu mai puțin frecvent folosit.

Ca regulă generală — lucru valabil pentru toate genurile —, Sfîntul Augustin își pune în gardă elevul împotriva abuzului căutărilor de stil îndrăgite de retori, împotriva efectelor de exprimare prea bătătoare la ochi și, pînă la urmă, împotriva stilului prea „lucrat", prea artistic, „sclipind prin prețiozități verbale".

Citînd în sprijinul criticii sale cîteva rînduri din Sfîntul Ciprian, el le reproșează de a fi prea bine scrise, de a-și etala prea mult farmecele. Idealul elocinței creștine trebuie să fie, dimpotrivă, unul de simplitate, de sobrietate și de gravitate[51]; arta nu va lipsi din ea, dar va fi discretă: dacă Sfîntului Augustin îi place armonia delicată a clauzulelor este pentru că farmecul lor acționează asupra auditoriului fără a bate la ochi, fără a se impune atenției[52].

O prea vizibilă căutare a formei pare de neîmpăcat cu respectul pentru adevăr, încît mulți oameni (după cum observă cu finețe Sfîntul Augustin), departe de a fi convinși printr-un stil prea rafinat, vor fi cuprinși de neîncredere și-i vor refuza adeziunea lor[53].

Aceeași grijă de a adapta în mod riguros arta literară la scopurile urmărite îl determină pe Sfîntul Augustin să insiste pe larg asupra unei alte calități pe care învățatul creștin trebuie să se gîndească înainte de toate să o posede — *claritatea. Ut intelligamur instandum est* „trebuie să ne străduim să fim înțeleși": e cel dintîi lucru ce trebuie avut în vedere, fie că se compune pentru învățați un tratat asupra unor dificile chestiuni de teologie, fie că se vorbește într-o predică unei mulțimi de credicioși cu o putere de înțelegere mai mult sau mai puțin dezvoltată. Trebuie deci evitată folosirea de termeni căutați, *verba cultiora* „cuvinte (prea) alese", care pentru un public puțin cultivat pot fi ambigui sau obscuri.

Totul trebuie sacrificat clarității, totul, la nevoie chiar și corectitudinea gramaticală, puritatea clasică a vocabularului, acea *latinitas* „latina corectă" pe care, după cum știm, tradiția profană punea atîta preț. Vorbim și scriem spre a fi înțeleși: la ce bun o elocuție corectă dacă ascultătorul, cititorul nu înțeleg[54]?

Toate acestea sînt bine știute. E vorba de lucruri cît se poate de obișnuite: cu excepția ultimei prescripții, toate aceste sfaturi, după cum s-a observat[55], se regăsesc încă la maeștrii tradiției clasice, mai cu seamă la Cicero. Avea

---

[51] *De doctrina christiana* 4, 14 (31), c. 102–103; și, de asemenea, 2, 31 (48 sfîrșit), c. 58; 4, 19 (38), c. 106; 4, 20 (42), c. 109.

[52] *Id.*, 4, 26 (56), c. 117.

[53] *Confesiuni* 5, 6 (10), p. 99 Lab.: *sensi autem aliud genus hominum etiam veritatem habere suspectam et ei nolle adquiescere si compto atque uberi sermone promeretur* „am cunoscut însă și o altă categorie de oameni, care suspectau chiar adevărul și refuzau să adere la el, dacă le era prezentat într-un limbaj înflorit și bogat".

[54] *De doctrina christiana* 4, 8 (22)–4, 11 (26), c. 98–100; cf. 2, 13 (19–20), c. 44–45; 3, 3 (7), c. 68.

[55] Vezi îndeosebi Comeau, *Rhétorique*, pp. 3–4, 11–12. Pentru claritate, cf. și Cicero, *De oratore* 3, 48–51.

nevoie Sfîntul Augustin să recurgă la aceste „surse"? Nu era oare de-ajuns o reflecție elementară ca să-i apară limpede necesitatea clarității, necesitatea de a adapta strict expresia la scopul pentru care e folosită?

Și totuși aceste sfaturi, în simplitatea lor, n-aveau nimic banal și, repuse în mediul cultural în care au fost formulate, ne apar ca o reacție originală și sănătoasă. Voind să readucă stilul la simplitate, la sobrietate, să limiteze expresia la rolul de simplu mijloc subordonat îndeaproape acțiunii eficace pe care o poate avea asupra minții publicului, luptînd împotriva abuzului complezent de efecte căutate, nu însemna oare că se împotrivea gustului zilei, că se ridica împotriva elocinței de ceremonie și a stilului sofisticat?

Desigur că și lucrul acesta a fost în mod firesc subliniat nu o dată și că e o banalitate să spui că *De doctrina christiana* reprezintă, în aceeași măsură ca odinioară *Institutio oratoria*, o revenire teoretică la clasicism și la adevărata doctrină a lui Cicero[56]. Dar au fost măsurate oare îndeajuns valoarea exactă a acestei reveniri, abisul de decădere și degradare din care trebuia ieșit? Trecuseră peste trei secole de la Quintilian pînă la el, trei secole de decadență pentru artă, de alterare a gustului.

Nu-i de ajuns, spre a le caracteriza, să spui că elocința devenise mai găunoasă, mai artificială, mai didactică, mai înzorzonată. Trebuie conștientizat gradul pe care putuse să-l atingă fiecare dintre aceste defecte. Grija de a realiza o „proză de artă" condusese la aberații deconcertante pentru cititorul modern: nimic nu ne șochează mai mult decît excesul cu care autorii extremei decadențe fac uz de „ornamente" pentru a-și ilustra stilul, aceste jocuri de cuvinte, rime, asonanțe, antiteze și „figuri" de tot felul, pe care un prost gust tenace le sporește la ei fără măsură.

Pe de altă parte, proza literară pierduse contactul cu viața limbii latine. Acești literați ai decadenței, cărora, după cum am arătat, școala le preda propria limbă ca pe o limbă moartă, depuneau multe eforturi să-și creeze în chip artificial o construcție și un vocabular susceptibile să producă un efect „cultivat". Practic, aceasta conducea la un stil afectat și plin de cuvinte prețioase, de acele *cultiora verba* „cuvinte (prea) alese" pe care Augustin le exorcizează pe drept cuvînt. Un exemplu va fi de-ajuns spre a aminti cititorului caracterul penibil de afectat al latinei din această epocă tîrzie: gramaticianul păgîn Maximus din Madaura răspunde la o scrisoare anterioară a lui Augustin, provocîndu-l la controversă. Augustin e un om cult; corespondentul ține să-i arate că poate fi și el la fel, drept care își începe scrisoarea cu aceste cuvinte:

Avens crebro tuis affatibus laetificari, et instinctu tui sermonis, quo me paulo ante iucundissime salva charitate pulsasti, paria redhibere non destiti, ne silentium meum poenitudinem appellares „Dorind să mă bucur îndoit de vorbele tale și de spiritul

---

[56] Trebuie notat totuși că, dacă Sfîntul Augustin îl regăsește pe Cicero, o face din rațiuni diferite de ale acestuia; și unul, și celălalt luptă împotriva elocinței „epidictice", unul însă avînd în minte gravitatea proprie forumului Republicii, iar celălalt — demnitatea supranaturală a adevărului rostit în Biserică.

scrisorii tale prin care, ceva mai înainte, m-ai impresionat în chipul cel mai plăcut, păstrîndu-mi intact atașamentul, n-am avut pace pînă să nu-ți răspund în același mod, ca nu cumva să interpretezi tăcerea mea drept căință"[57]...

Ce exprimare galantă, pentru a spune: mă grăbesc să-ți răspund!

Stilul frumos pare inseparabil de o doctă obscuritate. Continuînd pe această cale, se ajunge la depășirea ultimelor limite ale bunului-simț: la finele veacului al VI-lea, în plină barbarie, onestul Grigore din Tours este cuprins de o candidă mîhnire că scrie într-o latină stricată, al cărei prim cusur e acela de a exprima aproape exact ceea ce autorul vrea să spună[58]. Suprema iscusință a docților din vremea sa o putem afla din extravagantele producții ale gramaticianului Vergilius, cu stil amfiguric, cu o latină chinuită, abia inteligibilă, unde totul e anume dispus în așa fel încît să-l deruteze pe cititor[59]: la astfel de mistificări ajunge, în cele din urmă, printr-o evoluție logică, această tendință perceptibilă deja în vremea lui Augustin.

Iar elocința religioasă suferea pasiv influența acestor curente literare. Cine vrea să constate pînă unde s-a putut lăsa antrenată arta predicatorului n-are decît să citească predicile unor *minores* „[autori] mărunți" de felul ininteligibilului *De Lazaro* al episcopului arian Potamius din Lisabona[60] sau predica anonimă despre *Nunta din Cana*[61], al cărei autor este cu siguranță un african aproximativ contemporan cu Augustin; iată cum începe aceasta:

Inter aestuosa et ripis tumentia flumina quibus avida terrarum viscera fecundantur siccus noster palpitat sensus „între fluvii spumegînde și care amenință malurile, prin care sînt făcute să rodească lacomele măruntaie ale pămînturilor, seaca noastră simțire palpită"[62].

Iată ce încîlceală, pentru a spune: marile fluvii inspiră teamă! În prezența unor atare excese, nu te mai miri văzînd cu cîtă insistență recomandă Sfîntul Augustin oratorului simplitatea, claritatea, gravitatea...

---

[57] În corespondența lui Augustin, *Scrisoarea* 16, 1, *P. L.*, vol. XXXIII, c. 81; întreaga această scrisoare merită, de altfel, să fie recitită ca un specimen al stilului „cult".

[58] *Historia Francorum, praefatio prima* (despre semnificația acestui text și a altora asemănătoare, cf. de Labriolle, *Littérature*, pp. 681–684).

[59] Cf. Roger, *D'Ausone à Alcuin*, pp. 110–126; Rochus, *Virgile de Toulouse* și îndeosebi prețioasa traducere a lui Tardi, *Epitomae de Virgile de Toulouse*, de pildă, c. 13, pp. 110–111. Nu voi spune nimic despre tehnica sa referitoare la cele douăsprezece modalități de compunere în limba latină și la *scinderatio fonorum* (care amintește de anagramele noastre și de alte jocuri asemănătoare), în care Tardi vede, poate pe bună dreptate, o influență a Cabalei (*id.*, pp. 22–24).

[60] Vezi valoroasa ediție a lui Wilmart, *Journal of Theological Studies*, 1917, pp. 289 și urm. (data: a doua jumătate a secolului al IV-lea, Schanz, 4, 1, § 907).

[61] Publicat și de Wilmart, *Revue bénédictine*, 1930, pp. 5 și urm.; 1931, pp. 160 și urm.

[62] *Id.*, 1931, p. 164.

Dar toate acestea rămîn încă exterioare. Altundeva trebuie căutată originalitatea esențială a elocinței creștine. Sfîntul Augustin i-a degajat limpede caracterul specific: ea se hrănește din Scriptura inspirată. Asupra Bibliei, carte sfîntă, se centrează întreaga cultură creștină. Am văzut ce reprezenta deja studiul ei. Elocința creștină se sprijină pe acest studiu.

Unui singur aspect al său nu i se potrivește această specificare: în măsura în care face loc predicii morale, și, chiar în cazul acesteia, doar atunci cînd ea nu-și propune să expună conținutul moralei, ci, acesta fiind cunoscut, să-i îndemne pe credincioși să facă ceea ce știu că trebuie făcut, să evite ceea ce știu că este interzis, într-un cuvînt, cînd e vorba să îmboldească, să încurajeze, să antreneze voințele șovăielnice.

Atunci, predica creștină se regăsește pe tărîmul filozofilor, al moraliștilor societății antice, numai atunci ea va trage foloase din experiența lor și va putea împrumuta de la ei procedee tehnice. Se știe ce rol jucase morala practică în gîndirea elenistică; o întreagă clasă de filozofi populari de tendință stoică sau cinică își făcuse o specializare din predică. Din genul lor literar caracteristic — diatriba —, tradiția creștină împrumutase multe lucruri, teme de dezvoltat, locuri comune răsfolosite, dar cu impact verificat[63], principii de compunere precum dialogul fictiv ori mai degrabă interpelarea, familiară ascultătorului[64].

Dar acesta nu-i decît un domeniu destul de îngust, un aspect în fond secundar al elocinței creștine. Pentru tot restul, elocința creștină se sprijină, ca formă și ca fond, pe Biblie.

Întîi, ca formă. Oratorul creștin, după cum am văzut, se va forma nu la școala retorilor sau la cea a clasicilor păgîni, ci la școala autorilor sacri, a Părinților, și îndeosebi a Bibliei. Din aceasta preia Sfîntul Augustin cele mai multe din modelele de stil pe care le propune discipolului său[65]; cît despre autorii sacri pe care-i recomandă împreună cu ea, nu s-au adăpat oare ei înșiși, la rîndu-le, din Biblie?

Stilul creștin va fi, așadar, un stil biblic. Sfîntul Augustin vrea să fie înțeles atît de bine, încît se arată chiar preocupat să țină această imitație în limite rezonabile: nu cumva, sub pretextul că urmează Biblia, cineva să-i imite tainica obscuritate[66].

Dar însuși fondul oricărei opere creștine, fie ea tratat ori predică, depinde și mai strict de cartea inspirată. Sarcina proprie atribuită elocinței este, după cum am văzut, să răspîndească, să facă tuturor cunoscut, să comunice conținutul credinței.

---

[63] Cf. partea întîi, pp. 51–52.

[64] Comeau, *Rhétorique*, pp. 26–28, 38–45 (celelalte raportări propuse la „genul" diatribă nu mi se par convingătoare. Există, am impresia, o tendință de a exagera rolul diatribei: limitele ei sînt, fără îndoială, greu de fixat, fiind vorba de o noțiune atît de vagă! Diatriba nu e un gen cu formă fixă la fel de exact ca sonetul!)

[65] *De doctrina christiana* 4, 20 (39–44), c. 107–110 (exemple biblice); 4, 21 (45–50), c. 111–114 (exemple luate din Ciprian și din Ambrozie).

[66] *Id.*, 4, 8 (22), c. 98.

De unde soarbe însă învățatul creștin acest adevăr dacă nu, în ultimă instanță, din Biblie, din această Biblie pe care l-am văzut citind-o, la care am văzut că meditează, aprofundînd-o în cursul unor stăruitoare studii... Ea e deci cea care furnizează materia întregului învățămînt; de la ea trebuie pornit, pe ea trebuie să se sprijine totul, autoritatea ei e cea care, mai bine și mai mult decît orice argumentare omenească, va da cuvîntului rostit de predicator forță persuasivă, valoare și însemnătate.

Orice omilie, în definitiv, nu e nimic altceva decît comentariul cîtorva versete din Scriptură[67]; chiar dacă nu se înfățișează ca o *enarratio* „comentariu", ca un *tractatus de Scripturis* „tratat despre Scripturi"; chiar dacă e vorba de o predică avînd o cauză ocazională, cum ar fi sărbătorirea unui martir, ea își va primi conținutul religios din recursul la un adevăr de credință, deci în mod explicit sau implicit de la un text revelat.

Sarcina scriitorului, a oratorului creștin, în aceeași măsură ca și cea a învățatului stă, așadar, îndeaproape în slujba cuvîntului sacru; el nu e decît purtătorul adevărului cuprins în texte; revelația divină se exercită prin vocea și pana sa, el nu-i decît un agent de transmitere. Folosindu-se cu ingeniozitate de o expresie din Fapte[68], Sfîntul Augustin și-a rezumat doctrina într-o frumoasă formulă: noi, predicatorii, spune el locuitorilor Cartaginei, sîntem semănătorii cuvîntului lui Dumnezeu, *verba Dei seminamur*[69]!

Iar prin aceasta, elocința creștină apare, ca formă și ca fond, profund originală și se distinge de toate manifestările artei literare pe care le-a putut cunoaște tradiția profană. Dacă Sfîntul Augustin își îndepărtează discipolul de aceasta, îndemnîndu-l să urmeze o altă tradiție, cea ecleziastică și creștină care, pornind de la Sfîntul Pavel, trece prin Ciprian și Ambrozie, o face nu doar din motivele practice pe care le-am evidențiat în cele de mai sus, ci pentru că a dobîndit conștiința acestei ireductibile originalități.

VI

Aceasta e, așa cum o găsim formulată în special în *De doctrina christiana*, cartea a IV-a, teoria augustiniană a exprimării literare, a elocinței creștine. Ar mai rămîne acum de examinat în ce măsură Sfîntul Augustin a aplicat el însuși această doctrină. Aș vrea pentru aceasta să supun unui examen apro-

---

[67] Dacă vrem neapărat să definim omilia prin unul dintre genurile literare antice, ea trebuie pusă în legătură cu explicarea textului practicată de *grammaticus*: această ingenioasă remarcă a lui Comeau (*Rhétorique*, pp. 75–76; cf. pp. XIX, 39, 73–74) pune accentul pe faptul fundamental pe care am căutat să-l scot în evidență (cf. p. 406): cultura creștină, augustiniană, preia mai puțin din tehnica retorului decît din cea a gramaticianului.

[68] Faptele Apostolilor 17, 18 (atenienii spuneau despre Sfîntul Pavel) „ce voiește oare să ne spună acest semănător de cuvinte?", σπερμολόγος, *seminator verborum* „semănător de cuvinte" (Augustin), *seminiverbius* (Vulgata).

[69] *Predica* 150, 1 (1), *P. L.*, vol. XXXVIII, c. 808.

fundat ansamblul scrierilor lui din „perioada ecleziastică". Numeroase lucrări, dintre care unele cu adevărat remarcabile, au fost consacrate deja unor aspecte sau părți ale acestei chestiuni[70]. Ca să nu risc să le transcriu pur și simplu, ar trebui să-mi impun o investigație mult mai minuțioasă și bazată pe extrase mult mai întinse; o să mă ierte cititorul că preget în fața unei sarcini atît de complexe?

Mă voi mărgini deci, și asta-mi pare de-ajuns pentru scopul ce mi l-am propus, să trimit în mod general la concluziile ce se degajă din studiile anterioare cărții mele, permițîndu-mi doar să le corijez ori să le lămuresc în unele chestiuni de detaliu.

Cînd cauți să-ți formezi asupra chestiunii o vedere de ansamblu, constați existența unui acord între toți istoricii: da, Sfîntul Augustin a realizat, pe măsura puterilor sale, idealul de orator creștin așa cum îl concepea el. Cine ar îndrăzni s-o conteste? E de-ajuns să fi intrat în contact direct cu un aspect oarecare al geniului său literar, pentru a fi determinat să recunoști că arta ce se manifestă în el este într-adevăr cea demnă de un învățat al Bisericii, de un exeget, un teolog, episcop, păstor de suflete... Aidoma inimii și propriei gîndiri, Sfîntul Augustin a știut să-și disciplineze vocea și s-o pună în întregime în slujba lui Cristos, a Bisericii sale. Artă cu resurse multiple, bogată în nuanțe infinit de variate, capabilă să se potrivească celor mai diverse sarcini.

Să reiau oare, la rîndu-mi, vechile categorii ciceroniene și, așa cum face Sfîntul Augustin cu Sfîntul Pavel, să prezint o serie de probe ale diverselor „stiluri" în care s-a remarcat: stilul simplu al predicilor dogmatice, al tratatelor de exegeză și de teologie; stilul înnobilat cu ajutorul tuturor resurselor artei și ale poeziei pe care ni-l dezvăluie *Confesiunile*, de pildă; stilul grandios al îndemnurilor patetice pe care, în alte predici, în operele de polemică, de controversă, de apologetică, le adresează poporului său, ereticilor, păgînilor? Dar fiecare cititor va ști să găsească în amintirile sale exemple precise prin care să ilustreze toate marile precepte generale pe care le-am analizat cu cîteva pagini mai înainte.

Arta literară a lui Augustin rămîne fără îndoială profund influențată de deprinderile literaturii profane și de procedeele retoricii școlare; am avut prilejul să arăt acest lucru în detaliu[71]. Nu-i nimic de mirare în asta. După cum am văzut, Sfîntul Augustin nu condamnă nicidecum retorica; dimpotrivă, el îi proclamă utilitatea pentru oratorul religios.

Singura problemă care se pune este de a ști dacă Sfîntul Augustin s-a priceput, așa cum voia, să subordoneze îndeaproape această utilizare nevoilor sarcinii asumate, exigențelor estetice pe care gravitatea materiei sale o impune în orice ocazie oratorului religios.

---

[70] Cf. autorii pe care am avut deja prilejul să-i folosesc (partea întîi, pp. 75–81) și în special Norden, Comeau și Balmuș; de adăugat Balogh, *Augustins « alter und neuer Stil »*.

[71] Partea întîi, pp. 61–81.

Asupra acestui aspect al chestiunii, criticii moderni sînt în general destul de severi față de el. E sigur că cititorul, oricît ar fi de sensibil la farmecul elocinței augustiniene, este mereu șocat de folosirea excesivă a unor procedee împrumutate din retorică[72].

Astăzi, se relevă adesea un contrast, o contradicție între teoria și practica elocinței sale, și comentatorii se miră de inconștiența cu care el a tolerat-o[73]. Aceste observații și aceste reproșuri s-ar cuveni, cred, atenuate.

Toată lumea a remarcat cu ce spontaneitate, cu ce candoare desăvîrșită apăreau procedeele retorice, „figurile" de tot felul sub pana lui Augustin[74]: el făcea retorică așa cum făcea domnul Jourdain proză, fără s-o știe, fără să-și dea seama, atît de bine era pus în funcțiune mecanismul!

Să nu uităm cît de impregnat era mediul intelectual al imperiului de această tehnică ce nouă ni se pare artificială; să nu uităm la ce antrenament intensiv era supus adolescentul în timpul anilor de școală și să ne amintim că, în momentul convertirii, la 32 de ani, Augustin avea în urmă douăzeci de ani de practică și treisprezece ani de profesorat. Cînd ne gîndim la mecanismul atît de complex al osmozei culturale, al strînsei dependențe dintre activitatea spiritului individual și tehnicile mediului, nu mai îndrăznim să-i reproșăm Sfîntului Augustin că nu a izbutit în mai mare măsură să se elibereze de deprinderile de retor.

Cel puțin, a făcut ce a putut. Căci, trebuie s-o reamintesc aici, proza Sfîntului Augustin dovedește o strădanie cît se poate de reală de a face stilul mai simplu, mai direct, mai puțin împodobit. Ar fi extrem de nedrept să-l comparăm neîncetat cu sobrietatea clasică a lui Cicero. Trebuie, dimpotrivă, să-l apropiem de scriitorii latini, și în special africani, ai decadenței: se știe ce ravagii face în cazul lor stilul „nou", gustul pentru ornamentele împrumutate din tehnica celei de a doua sofistici[75]. Am amintit pe scurt care erau modalitățile de exprimare îndeobște practicate în mediile ecleziastice, ca și în cele profane din jurul lui Augustin. Alegeți cea mai „împodobită" pagină augustiniană, cea mai supraîncărcată de *concetti*, de asonanțe, de ritmuri măsurate: nu e ea totuși infinit mai sobră decît acea predică anonimă despre *Nunta din Cana* pe care o citam ceva mai înainte[76]?

În sfîrșit, dacă Sfîntul Augustin n-a reacționat mai viguros este poate pentru că n-a găsit că e necesar. Ceea ce-i reproșează înainte de toate cititorul modern, și îndeosebi cel francez, este abuzul de „jocuri de cuvinte", *Wortspiel*, iar pe de altă parte abuzul de figuri gorgianice (paralelisme, asonanțe, antiteze). Aș vrea să fiu sigur că Sfîntul Augustin a simțit limpede necesitatea de a se lipsi de ele.

---

[72] Cf. aprecierile în acest sens adunate de Comeau, *Rhétorique*, pp. 58–59.

[73] *Id.*, pp. 4, 21 etc. ...

[74] Vezi îndeosebi Norden, *Antike Kunstprosa*, p. 623.

[75] *Id.*, p. 621; cf. *id.*, pp. 586 și urm.

[76] *Supra*, p. 421.

Recitind cu atenție paginile din *De doctrina christiana* în care e criticat excesul de stil împodobit, întîlnim desigur aluzii la abuzul de ornamente[77], dar textul principal mi se pare îndreptat nu atît împotriva folosirii figurilor despre care am vorbit, cît împotriva expresiilor căutate, a termenilor rari și alambicați, a construcțiilor dificile, într-un cuvînt împotriva stilului neinteligibil cu pretenții savante, în care am văzut că se complăceau literații din vremea sa[78].

Iată, de altfel, din ce principii se inspiră această critică: Sfîntul Augustin urmărește înainte de toate trei lucruri: claritatea, valoarea expresivă și gravitatea (orice preocupare artistică prea vizibilă pentru ascultător și care cere o strădanie conștientă din partea oratorului fiind incompatibilă cu seriozitatea subiectului tratat).

Toate acestea vorbesc hotărît împotriva stilului doct cu rafinamente complexe și care, după cum am văzut, sfîrșește în jargon, dacă nu chiar în galimatias. Nu cred că aceste considerente vizează figurile retorice și lexicale, de care Sfîntul Augustin nu pregetă să se folosească.

Jocuri de cuvinte, antiteze, versete paralele și rimate, dar toate acestea sînt clare și expresive, uimindu-l pe cititor, întipărindu-se cu ușurință în memoria ascultătorului[79]. Folosite de mai multe secole cu atîta constanță de toți scriitorii, aceste procedee se banalizaseră, aparțineau de acum domeniului comun și (este tocmai cazul Sfîntului Augustin) erau folosite în chip firesc ca parte integrantă a stilisticii latinei vii, a limbii curente. Necerînd nici un efort din partea scriitorului format, ele în mod normal nu cereau mai mult efort nici din partea publicului. Era vorba de procedee foarte simple, cu caracter net popular: folclorul ne stă la îndemînă ca să ateste acest lucru[80].

Rămîne desigur legitim din punctul de vedere al criticii literare să i se reproșeze Sfîntului Augustin ceea ce gustul nostru modern numește lipsă de

---

[77] Texte citate *supra*, n. 51 de la p. 419: (*suavitas... qua... exigua et fragilia bona spumeo verborum ambitu ornantur; sermo... abundantins quam gravitatem decet verborum ornamenta... quaerentur; non... verborum ornatibus comptum est* „farmecul... prin care adevăruri banale și efemere sînt împodobite cu spuma cuvintelor; un discurs... care urmărește podoabe verbale mai din belșug decît se cuvine în raport cu gravitatea lui; nu a fost împodobit cu ornamente verbale").

[78] *De doctrina christiana* 4, 14 (31), c. 102–103 și îndeosebi fraza din Sfîntul Ciprian dată ca exemplu al acestui stil împodobit ce trebuie evitat (*petamus hanc sedem; dant secessum vicina secreta; ubi dum erratici palmitum lapsus pendulis nexibus per harundines baiulas repunt, viteam porticum frondea tecta fecerunt* „să căutăm acest sălaș; tainicele vecinătăți oferă un refugiu, acolo unde pribegii cîrcei ai viței se împletesc prin zăbrele împovărate de rod cu nodurile ce atîrnă, făcînd împreună un acoperiș de frunze, un portic de viță").

[79] Mă bucur că mă potrivesc aici cu remarcile juste ale lui Comeau, *Rhétorique*, p. 60.

[80] Lucrul e valabil pentru folclorul din toate timpurile, dar ceea ce se întrezărește din stilul popular al Africii latine ne dă temei să considerăm că probabil așa era și în mediul lui Augustin: cf. Norden, *Antike Kunstprosa*, pp. 626–631 (*Volkstümliche Prosa in Afrika*).

gust, abuz de procedee, verbalism etc. Istoricul însă, dacă m-a urmărit, îl va absolvi pînă la urmă în numele propriilor lui principii; o va face în mare măsură, dacă nu complet, pentru că nu vreau să-mi șubrezesc teza voind să dovedesc prea mult.

VII

Mai e un punct asupra căruia criticii au stăruit adesea: Sfîntul Augustin, după cum ne amintim, vrea claritate înainte de orice și, în particular, ca oratorul să nu dea înapoi în fața barbarismului, dacă astfel poate să evite o obscuritate sau o ambiguitate[81].

Această declarație extrem de netă a reținut deseori atenția. Oare prin aceasta Sfîntul Augustin nu rupe în mod hotărît cu tradiția clasică, nu sacrifică acea *latinitas* „latina corectă", socotită de teoreticieni una din calitățile cu adevărat esențiale? Căutînd însă să ne lămurim în ce măsură și-a amintit în practică de această regulă, vom constata cu surprindere că în realitate n-a ținut seama de ea. Limba pe care o folosește este, după cum am văzut, de o corectitudine desăvîrșită, ba chiar, pentru acea epocă, de o relativă puritate, care a fost deseori subliniată. Niciodată Sfîntul Augustin nu riscă să folosească direct, să ia pe cont propriu un termen, o expresie care să nu fie latinești. Ne amintim cîte precauții își ia înainte de a folosi, totdeauna „între ghilimele", un vulgarism sau un neologism[82]. Nu trebuie să i se reproșeze și în privința asta o inconsecvență, o contradicție între practică și teorie? Ori trebuie cumva, așa cum fac cei mai mulți, să vedem în această teorie doar o declarație fără însemnătate reală, un loc comun tradițional la scriitorii ecleziastici[83]?

Nu cred. Dar chestiunea se cere examinată mai îndeaproape. S-a remarcat că declarații analoge privind neglijarea corectitudinii modului de a scrie și vorbi latinește se regăsesc, în afara lucrării *De doctrina christiana*, în mai multe pasaje din lucrările omiletice: „Ce-mi pasă mie de gramaticieni? Prefer să înțelegeți barbarismul pe care l-am folosit, decît să vorbesc elegant și să vă las nelămuriți!"[84] În alt loc: „S-o spunem fără înconjur, fără să ne temem de nuiaua gramaticianului, dacă în felul acesta ajungem la un adevăr solid și cert."[85] Sau: „Se prea poate să fi comis această greșeală în cursul predicii: de foarte multe ori, mă folosesc, vorbindu-vă, de termeni incorecți, ca să mă înțelegeți mai bine", *saepe enim et verba non latina dico ut vos intelligatis*[86].

---

[81] *Supra*, p. 525.
[82] Cf. partea întîi, p. 78.
[83] De pildă, Comeau, *Saint Augustin exégète*, p. 80; *Rhétorique*, pp. 11–12; 82–84.
[84] *Enarratio in Psalmum* 36, 3, 6, *P. L.*, vol. XXXVI, c. 386.
[85] *Tractatus in Iohannem* 2, 14, *P. L.*, vol. XXXV, c. 1394–1395.
[86] *Enarratio in Psalmum* 123, 8, *P. L.*, vol. XXXVII, c. 1644–1645.

Or, în toate aceste cazuri și în toate pasajele analoge care se pot identifica[87], este vorba de a scuza nu un termen sau o expresie ce-i aparțin lui Augustin personal, ci întotdeauna vreo incorectitudine întîlnită *în textul latinesc al Bibliei.* Toate exemplele citate în textele lucrării *De doctrina christiana* care legitimează barbarismul sînt de asemenea *versete din Biblie.*

Lucrul acesta a fost deja observat[88], dar nu mi se pare că s-a tras din el concluzia ce se impune: cred pur și simplu că asta e tot ce pretindea Sfîntul Augustin și că niciodată n-a avut în vedere, cel puțin în ce-l privește[89], alte licențe în afara acestora.

Căci în fond ce am putea să vrem mai mult de atît? Incorectitudinea, spune el, este legitimă dacă e necesară pentru claritate. Crede cineva că Sfîntul Augustin ar fi avut de cîștigat, spre a se face înțeles de credincioșii săi lipsiți de cultură, dacă ar fi practicat ceea ce vedem că practică astăzi unii oameni politici care, avînd ghinionul de a fi fost prea școliți, își închipuie că pentru „a merge la popor" trebuie să-și împăneze discursurile cu vulgarisme imitate cu mai multă sau mai puțină dibăcie, cu incorectitudini voite și cu grosolănii?

Unui om care, ca el, își cunoștea limba și nu ignora nici una din resursele latinei, îi era ușor — i-a fost ușor — să vorbească și să scrie într-o limbă foarte clară, accesibilă tuturor, fără a trebui pentru aceasta să iasă din limitele corectitudinii. Îi era de-ajuns, spre a fi înțeles de către *imperitiores* „neavizați", să renunțe la ornamente și expresii căutate, *non ornato politoque sermone* „cu un limbaj simplu și necizelat", să se slujească de cuvintele și construcțiile cele mai simple, acceptate încă în limba de fiecare zi, *communem loquendi consuetudinem*[90]. Își poate oare închipui cineva că un om ca el a simțit vreodată că-i lipsește un sinonim sau a avut vreo dificultate cînd voia să modifice construcția unei propoziții?

I s-ar fi putut întîmpla eventual acest lucru dacă ar fi vrut să scrie în versuri: necesitățile prozodiei ar fi putut să-l silească să folosească un anumit termen, o anumită construcție. Știm însă ce a făcut în astfel de cazuri: cînd a vrut să compună spre folosința oamenilor cei mai simpli, *ipsius humillimi vulgus et omnino imperitorum atque idiotarum* „a celui mai de jos vulg și în general a celor needucați și ignoranți", o poezioară împotriva adepților lui Donatus, a scris-o într-un ritm liber, fără să se supună regulilor versifi-

---

[87] De pildă, *id.*, *in Ps.* 50, 19 *P. L.*, vol. XXXVI, c. 597; *in Ps.* 138, 20, *P. L.*, vol. XXXVII, c. 1796; *Cetatea lui Dumnezeu* 17, 4, 4, *P. L.*, vol. XLI, c. 529.

[88] De pildă, Comeau, *Rhétorique*, p. 12: „cele mai mari îndrăzneli ale sale merg doar pînă la a scuza (barbarismele) primilor traducători ai Bibliei" (formulă ușor inexactă: cf. mai jos n. 94 de la p. 429).

[89] Căci, dacă vreți, *De doctrina christiana* prevede implicit cazul care va fi cel al unui Grigore din Tours, de pildă: cazul unui cleric care, nestăpînind îndeajuns latina, nu poate realiza claritatea decît prin incorectitudine.

[90] Cf. *De Genesi contra Manichaeos* 1, 1 (1), *P. L.*, vol. XXXIV, c. 173.

cației clasice, și aceasta, după cum ne spune, *ne me necessitas metrica ad aliqua verba quae vulgo minus sunt usitata compelleret* „ca nu cumva cerințele metricii să mă constrîngă să apelez la unele cuvinte mai puțin uzuale în popor“[91].

Dar, deși a trebuit să renunțe la versuri, niciodată n-a avut nevoie să sacrifice gramatica. Rămîne doar cazul Bibliei; aici, și numai aici, se punea problema fie de a tolera, din respect pentru evlavia oamenilor simpli, folosirea unei vechi traduceri latinești, incorectă dar ancorată în uzul liturgic[92], fie de a recurge la cîte un barbarism spre a evita vreun contrasens ori vreo ambiguitate, dat fiind că respectul pentru litera textului interzicea căutarea de perifraze sau folosirea vreunei expresii doar apropiate ca sens[93].

În aceste două cazuri, incorectitudinea e inevitabilă: Augustin a tolerat-o, dar rămăsese prea literat ca să nu fi căutat să îngrădească în cele mai înguste limite ceea ce pentru el nu putea fi decît o soluție extremă, un rău necesar, un rău în orice caz[94].

Dacă cititorul e de acord cu acest mod de a vedea lucrurile, cred că toate dificultățile se înlătură. Nu mai există opoziție între teorie și practică. Deși limitată la un caz cît se poate de special, această atît de curioasă doctrină este mai mult decît un loc comun și aruncă o lumină foarte interesantă asupra mai multor aspecte ale fizionomiei intelectuale a lui Augustin. Ea ilustrează, pe de o parte, prin chiar limitele ei, profunda fidelitate a unui literat cum era el față de cadrele *modului clasic de a scrie și vorbi latinește*, iar, pe de altă parte, acel sentiment, la el atît de remarcabil și de viu[95], al respectului pentru masa simplă de credincioși, neinstruiți cum erau, în opoziție cu caracterul atît de trufaș aristocratic al culturii antice.

În gîndirea mea, toate aceste observații nu pretind să fie definitive. Fără îndoială că se va discuta încă multă vreme despre punctul anume în care

---

[91] *Retractări* 1, 20, *P. L.*, vol. XXXII, c. 617.

[92] Este cazul unui exemplu citat ap. *De doctrina christiana* 2, 13 (20), c. 45 (viitorul *floriet, quod iam auferre non possumus de ore cantantium populorum* „[forma de viitor] floriet, pe care nu o mai putem elimina din gura cîntăreților de psalmi“); cf. *De catechizandis rudibus* 9 (13), *P. L.*, vol. XL, c. 320.

[93] Este cazul tuturor celorlalte exemple: texte citate *supra* n. 54 de la p. 419 și 84–86 de la p. 427.

[94] Ori de cîte ori poate, îl vedem corectînd versiunea existentă spre a o face mai exactă, fără a-i afecta claritatea și sensul literal (cf. exemplele adunate de către de Bruyne în *Saint Augustin réviseur de la Bible*, pp. 557–563). Într-un singur caz, după cîte știu, în loc să tolereze doar incorectitudinea unui text anterior, se încumetă să introducă în el încă una: text citat *supra*, n. 84 de la p. 427 (creînd activul *fenerat* pentru a înlocui deponentul *feneratur*, ambiguu) (de fapt, verbul la diateza activă se întîlnește și înainte de Augustin — *nota Lucia Wald*).

[95] Cf. Comeau, *Saint Augustin exégète*, pp. 368–369; 407–409. De adăugat textele în care Sfîntul Augustin opune creștinismul, religie a celor umili, culturii profane a unei minorități de aristocrați: *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 41, 1, *P. L.*, vol. XLI, c. 600; 22, 5, c. 755–756 etc. ...

fidelitatea Sfîntului Augustin față de propriile sale principii rigide încetează, despre măsura în care, departe de a se fi eliberat de ele, rămîne o victimă a prejudecăților moștenite din școală. Un lucru e însă neîndoielnic: Sfîntul Augustin a putut rămîne într-o anumită măsură retor, dar n-a fost numai asta, și n-a fost mai ales asta. Experții cei mai competenți sînt cu toții de acord în această privință[96]: mult mai mult decît tradiției profane, stilul lui e îndatorat tradiției creștine, căreia mai presus de orice a voit cu toată dăruirea sufletească să-i fie fidel.

Elocință viguroasă, eficace; voluntar, strict subordonată, în ce privește forma, conținutului și scopului său, avînd prin aceasta un caracter profund religios. Elocință hrănită și iluminată de reminiscențe din Biblie și din autorii sacri, chiar dacă a știut, pe acest drum, să se ferească de excesele în care s-au lăsat antrenați uneori alți scriitori ecleziastici[97]. Da, Sfîntul Augustin s-a conformat negreșit cel dintîi programului pe care l-a trasat discipolilor săi. Dacă istoricul limbii și literaturii latine poate și trebuie, dintr-un punct de vedere formal, să-i găsească un loc în unul dintre diversele curente stilistice între care se împărțeau preferințele literaților din acea epocă[98], istoricul culturii trebuie să admită că el a venit să se așeze, așa cum a dorit-o, în lunga descendență care, începînd de la Sfîntul Pavel, prin Tertullian, Ciprian și Ambrozie, purtase Biserica latină pînă la el. Opera pe care a compus-o, imensă ca întindere și variată prin aspectele ei, nu numai că a continuat această tradiție, dar a și contribuit, mai mult ca oricare alta, la îmbogățirea și strălucirea ei. În toate genurile — teologie dogmatică și morală, controversă —, capodoperele lui au definit pentru lungi secole idealul literaturii religioase în Occidentul latin.

---

[96] Vezi îndeosebi Comeau, *Rhétorique*, pp. 71–98.

[97] Cf. *supra*, pp. 403–404.

[98] Cum face Norden, situîndu-l pe Augustin printre campionii „noului stil“, *Antike Kunstprosa*, p. 621.

Încheiere

Putea-voi oare pentru o clipă, la capătul unei atît de lungi investigații, să rețin concentrată atenția cititorului, pe care am îndreptat-o pînă acum, rînd pe rînd, în atîtea direcții divergente?

Nu am căderea să spun în ce măsură efortul pe care l-am consacrat determinării a tot ceea ce, în demersurile lui Augustin, reprezintă un ecou al tehnicilor intelectuale din vremea lui va putea servi de acum înainte la precizarea originalității gîndirii și a scrisului său. N-aș vrea să existe vreo îndoială, cel puțin în privința semnificației pe care o atribui unei atare cercetări: arătînd în ce condiții s-a manifestat această originalitate și din ce substanță s-a hrănit, nu înseamnă s-o diminuez...

Aș vrea doar să desprind o impresie de ansamblu asupra vastului și complexului tablou pe care l-am zugrăvit. Am reușit oare, după cum speram, să proiectez o oarecare lumină asupra problemei decadenței, să înțeleg *in actu* trecerea de la civilizația antică la lumea creștină medievală?

Desigur că, în multiple moduri, structura intelectuală a Sfîntului Augustin le prefigurează pe cele care vor guverna cultura Evului Mediu occidental[1].

Cultura creștină a Sfîntului Augustin este medievală întîi de toate prin inspirația generală, prin caracterul religios, prin preocuparea de a așeza toate manifestările inteligenței sub imperiul credinței. Întreaga cultură a Evului Mediu creștin își va păstra acest caracter, oricare ar fi opozițiile doctrinale ce-i vor separa nu o dată în această chestiune pe diverșii săi reprezentanți: chiar și atunci cînd optimismul tomist va revendica, în plină maturitate a secolului al XIII-lea, autonomia valorilor propriu-zis umane, aceasta nu va fi decît o revendicare de drept, ce pare cu atît mai legitimă cu cît de fapt cultura va continua să trăiască, toată, în umbra Crucii...

Medievală e cultura augustiniană în aceeași măsură prin atîtea aspecte ale programului și tehnicii ei. Fie că e vorba de *studium sapientiae* „studiul filozofiei", de filozofie sau de acea *scientia* care, definită în sens strict prin comentariul Scripturii, se afirmă deja ca teologie, fie că e vorba, în sfîrșit, de elocința creștină, vedem schițîndu-se înaintea noastră, în întregul ei, înalta cultură religioasă a Evului Mediu.

[1] Rămîn la această noțiune de „prefigurare", lăsînd total deoparte delicata întrebare în ce măsură analogiile observate se explică printr-o filiație directă, printr-o influență ori printr-un simplu paralelism.

Tehnica însăși a muncii intelectuale s-a vădit a fi plină de analogii cu cea a Evului Mediu: nu-i vorba oare de aceeași cultură erudită și literată, bazată pe aceeași formație, definită teoretic prin cele șapte arte liberale, de fapt esențialmente prin gramatică, studierea clasicilor latini, dialectică și o anumită formă de erudiție savantă?

Pînă și prin lacunele și deformațiile sale, spiritul Sfîntului Augustin ne-a apărut ca vestindu-l pe intelectualul medieval: uitarea limbii grecești, trecerea treptată în umbră a matematicii și a spiritului științific, gustul pentru speculația temerară și pentru *mirabilia* „miracole“, încrederea excesivă în construcțiile minții și autoritatea tradiției scrise... Dar la ce bun să continuăm acest inventar: istoricul Evului Mediu va găsi la fiecare pagină a expunerii mele materie pentru apropieri[2].

*

Și totuși, după cum am văzut, cultura Sfîntului Augustin rămîne pronunțat antică atît prin materiale, cît și prin metode. Am evidențiat în ea moștenirea unei vechi tradiții, remarcabilă prin continuitate, omogenitate și permanență. Sfîntul Augustin e un literat antic, un discipol al lui Cicero, un îndepărtat elev al lui Isocrate; este un gramatician, un retor, un erudit, de un tip bine definit — cel comun tuturor intelectualilor imperiului.

Ca filozof, se înrudește cu o tradiție nu mai puțin determinată, cea a tuturor filozofilor raționaliști din epoca elenistică și romană; tradiție în care, fără îndoială, elementele platoniciene au un relief special, dar care cuprinde și întregul aport pozitiv al diferitelor școli.

Va fi oare suficient efortul pe care l-am depus întru reînnodarea tuturor firelor acestei duble tradiții pentru a degaja continuitatea prezentă în evoluția pe care mi-am propus s-o pun în lumină? Între Antichitate și Evul Mediu, nu există hiatus; un același efort uman s-a perpetuat, durînd temeliile unității civilizației noastre mediteraneene, occidentale...

*

Cum rămîne, în acest context, cu însăși noțiunea de *decadență*? Realitatea ei, de bună seamă, nu poate fi pusă sub semnul întrebării: nu am ascuns nimic din sărăcirea, din scleroza senilă a acestei tradiții antice așa cum a primit-o Augustin.

În el, l-am pus în evidență pe „literatul decadenței“, prizonier al atîtor prejudecăți școlare și manii ridicole, atît de ignorant de-acum (pe cine

---

[2] După cum e firesc, aceste apropieri se vor impune mai cu seamă pentru Evul Mediu timpuriu, pentru Renașterea carolingiană, pentru secolul al XII-lea, anterior irupției aristotelice și triumfului metodei dialectice.

cunoaște el temeinic în afară de Cicero și de Vergiliu? Pînă la urmă, toată știința i se reduce la copierea lui Varro!); în el, l-am pus în evidență pe filozoful amator — atît de puțin stăpîn pe tehnica sa —, pe exegetul, pe filologul improvizat...

L-am simțit purtat parcă de un curent ce se precipită în neant. Ori de cîte ori formulează reguli privitoare la cultură, fie că e vorba de filozofie sau de erudiție religioasă, îl vedem plin de stranii reticențe, preocupat să reducă la minimum amploarea studiilor, să pregătească poziții de repliere spre un nivel inferior, pentru un discipol despre care știe că e cu siguranță mai puțin învățat ca el.

Nu totul era, așadar, fals în imaginea simplistă oferită multă vreme despre *sfîrșitul* (*fall*, *Untergang*) *lumii antice*: există negreșit la Sfîntul Augustin ceva care moare. Nu tot ce alcătuiește cultura sa va fi transmis sau reluat de Evul Mediu: retorica, de exemplu, nu va regăsi locul eminent pe care am văzut că-l ocupa...

Să trecem peste perioadele întunecate ale Evului de Mijloc, spre a ajunge la Renaștere, la Renașteri (cea carolingiană, cea din secolul al XII-lea, Renașterea cea mare): nici chiar atunci multe din lucrurile o dată dispărute nu vor mai renaște. Zadarnice vor fi strădaniile de reluare a tradiției școlare, a clasicilor, a gramaticii lui Donatus, a retoricii înseși: umanistul îi va imita pe antici, dar nu va mai fi unul de-al lor; nu va mai fi cu ei în acest raport de filiație nemijlocită, de unitate familială, pe care l-am subliniat între Augustin și Cicero.

Continuitatea pe care am crezut că o descopăr în evoluția civilizației nu există decît din punct de vedere tehnic: nu există continuitate, între Antichitate și Evul Mediu, decît în privința unui număr de elemente ale culturii, nu pentru cultura însăși ca unitate organică.

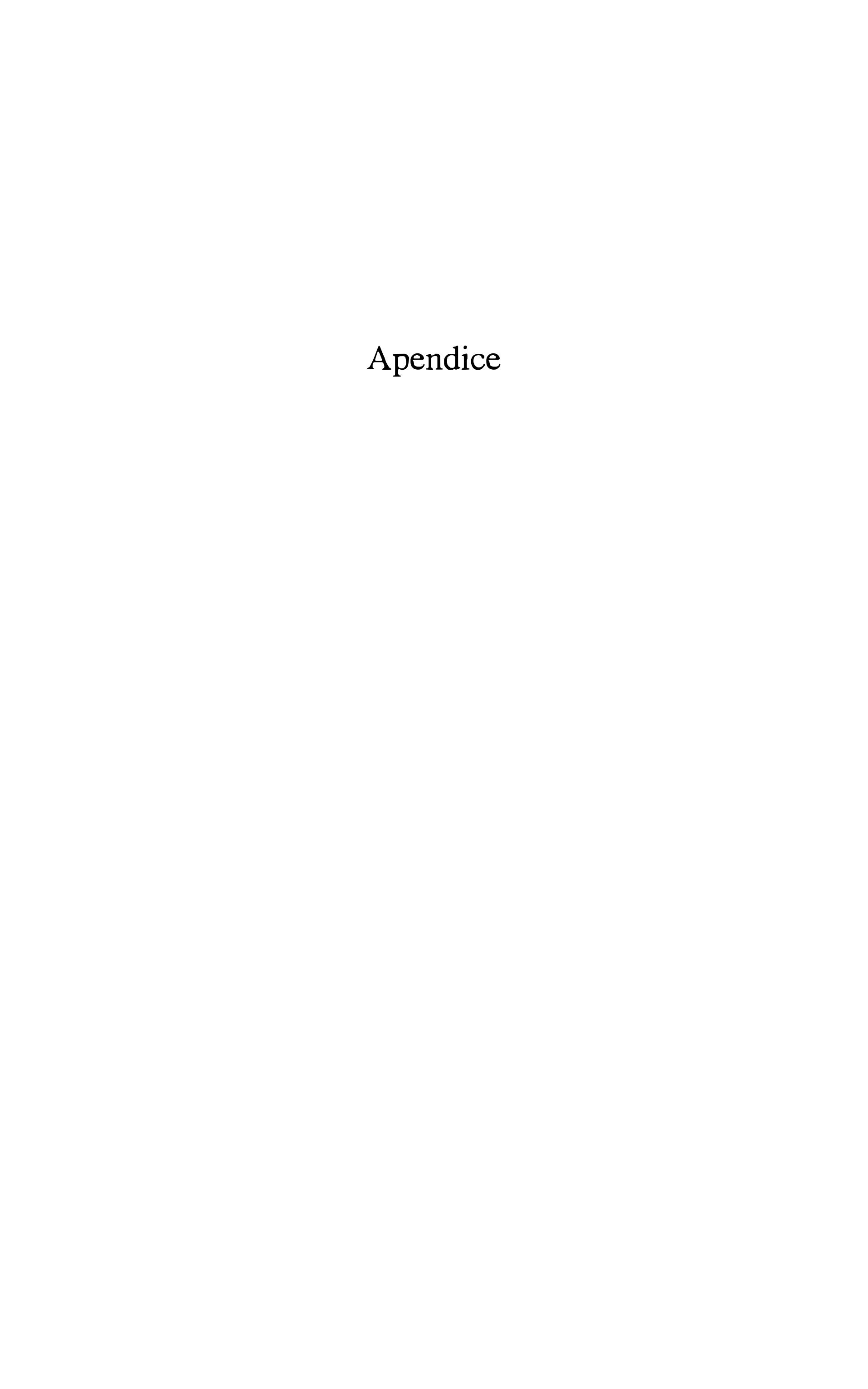
În realitate, au existat două culturi, cea antică și cea medievală. Le-am găsit pe amîndouă coexistînd la Sfîntul Augustin: oare n-a optat între ele două convertindu-se de la retorica profană la filozofia creștină, apoi la „știința“ sacră? Iar conflictul dintre ele s-a prelungit în timp: de cîte ori învățatul creștin nu s-a văzut trădat de literatul, de retorul, de eruditul care continuă totuși să rămînă?

Ne putem da seama aici de întreaga dificultate a problemei culturii: ar trebui, dacă am vrea să mergem mai departe în analiza ei, să distingem între materialele ce o compun și principiile directoare care-i dau formă. Toate aceste remarci însă, deși pot contribui la precizarea raportului complex care unește cultura antică și cea medievală, lasă intact faptul brutal al decadenței.

La început, într-adevăr, nu sesizăm vreo relație necesară între această trecere de la o formă de civilizație la o alta, această schimbare de structură, această regrupare de materiale, și decadență. Mai mult chiar, pare să existe un paradox tragic în a vedea reunite într-o aceeași personalitate și aceste simptome de îmbătrînire, și elanul creator ce năzuiește spre o nouă tinerețe.

Să luăm, de pildă, filozofia lui Augustin. Ce sărăcie în datele sale inițiale! Augustin nu-l cunoaște practic pe Platon; din Aristotel, n-a citit decît *Categoriile*; din Plotin, abia cîteva tratate, *vix paucissimos libros*...; în plus, cîteva manuale școlare; asta-i tot; și, în aceste condiții, una dintre cele mai viguroase minți pe care le-a produs istoria gîndește și transfigurează această moștenire sărăcăcioasă!

Ce trebuie să credem? Să admitem accidentul istoric și să regretăm că un om ca el a trăit într-o epocă ingrată? Sau să recunoaștem, dimpotrivă, că decadența a reprezentat o condiție favorabilă dezvoltării unei gîndiri radical înnoitoare; o uitare, cel puțin relativă, a patrimoniului civilizației antice nu era oare necesară spre a permite o schimbare de perspectivă, apariția unei civilizații noi? Ar fi nevoie aici de o filozofie a istoriei; eu însă nu vreau să fiu decît un istoric...



Apendice

NOTA A

Ideea de cultură și vocabularul latinesc

Dacă, așa cum am amintit (*Introducere*, p. 9), noțiunea de cultură este o achiziție recentă a limbii și a gîndirii moderne, nu cumva este o întreprindere nelegitimă s-o transpunem în trecut și să ne străduim să reconstituim ce ar fi putut reprezenta ea pentru Sfîntul Augustin, cîtă vreme gîndirea lui nu o poseda? Obiecția este, neîndoielnic, specioasă. Căci noțiunea de *economie* este și ea modernă și nu și-a aflat deplinătatea decît în epoca contemporană; cu toate acestea, cine îi contestă lui T. Frank sau lui M. Rostovțev dreptul de a studia „istoria economică" a lumii romane?

Un termen, un concept sînt instrumente de analiză, ce pot fi de inspirație recentă, dar realitatea pe care ne permit s-o izolăm poate să fi existat cu mult timp înainte. E oare nevoie să dovedim că civilizația antică era îndeajuns de bogată pe plan spiritual ca să-și înzestreze reprezentanții cu un ideal de cultură intelectuală tot atît de clar definit ca al nostru[1]?

Dar, tocmai pentru că este vorba de o realitate de ordin intelectual, pare imposibil ca anticii să o fi posedat fără să fie conștienți de acest lucru. În realitate, se poate demonstra că, fără să fi reușit să degajeze ideea de cultură tot atît de clar ca modernii, ei totuși au întrezărit-o, mai mult sau mai puțin indirect.

I

Termenul nu este cu totul străin latinei, cîtă vreme în definitiv ea ni l-a furnizat: actuala folosire a cuvîntului „culture" (cultură) a fost pregătită de întrebuințarea unor formule, precum „culture des arts" (cultivarea umanioarelor și a filozofiei), „culture de l'esprit" (cultivarea inteligenței/spiritului), bine atestate în secolul al XVII-lea[2] și pentru care s-ar putea cita exemple mai vechi. Or, o atare folosire a cuvîntului „cultură" (și utilizarea corespunzătoare a lui „cultivat", „a cultiva") nu face decît să reproducă unul dintre sensurile pe care latina clasică îl atribuia termenilor *cultura*, *colere* și

---

[1] Vezi, de pildă, locul ocupat de elementele culturii în tabloul pe care-l realizează Sfîntul Augustin privind bunurile pămîntești: *Cetatea lui Dumnezeu* 22, 24, 3, *P.L.*, vol. XLI, c. 789–790.

[2] „Puțina cunoaștere pe care o posed o datorez culturii literare", Patru, ap. Littré, *s.v.*

derivaților lor. *Colere* și *cultura* se referă, la propriu, la îngrijirea dată ogoarelor, livezii, vitelor — sînt termeni din limbajul rustic, dar sensul lor s-a extins prin metaforă[3]. În felul acesta, s-a ajuns să se vorbească despre *cultura animi* (a sufletului) sau *ingenii* (a spiritului): un text al lui Cicero scoate în evidență imaginea cu toată precizia necesară:

Nu toate ogoarele cultivate aduc roade, ... și, la fel, nu toate spiritele *cultivate* aduc rod. Și, ca să rămîn la aceeași imagine, după cum un cîmp, deși fertil, nu poate fi aducător de roade în absența culturii, tot așa [se întîmplă cu] un spirit lipsit de învățătură; astfel, fiecare din ele rămîne neputincios în absența celuilalt. Dar *cultura* sufletului înseamnă filozofie; ea este cea care smulge din rădăcini viciile și pregătește sufletele pentru a primi semințele și le încredințează sau, ca să mă exprim astfel, seamănă în ele ceea ce, o dată dezvoltat, să poarte roadele cele mai îmbelșugate..."[4]

Așadar, latinii cunoșteau bine asociația de idei care servește drept bază cuvîntului nostru „culture" (cultură). Dar, cu toate că, în decursul întregii perioade a latinității[5] și pînă în faza ultimă a decadenței[6], se regăsesc exemple analoge celui citat mai sus, nu se vede conturîndu-se o evoluție care să ajungă, ca în franceză, să lege în mod esențial de termenul *cultura* ideea unei dezvoltări intelectuale. Dacă a existat o evoluție, ea constă mai curînd într-o slăbire a valorii cuvîntului decît în specializarea lui; la scriitorii tîrzii, precum Ennodius, care folosesc în mod firesc termenul *cultura* în sens figurat, el ajunge să desemneze numai practicarea, exercitarea unei virtuți sau a unui meșteșug[7].

Observații similare se pot face în privința cuvintelor din aceeași familie: ele se aplică la propriu muncii agricole, dar se folosesc la figurat și cu precădere pentru activități ale spiritului: *cultus*, folosit singur, înseamnă uneori „educație"[8]. Se spunea *colere amicitiam, fidem, virtutes* „a cultiva prietenia, încrederea, virtuțile" și, la fel, *colere dicendi artem, studium philosophiae* „a

[3] Cf. pe o inscripție funerară *cultura* cu sensul de grijă pe care o cere întreținerea unui monument: CIL, 6, 9625, r. 7–8: *huic monimento* (sic) *ex testamento in culturam legata sunt Hs. vii* „pentru îngrijirea acestui mormînt, au fost lăsați prin testament șapte sesterți".

[4] Cicero, *Tusculanae* 2, 5 (13).

[5] De exemplu, Valerius Maximus 8, 7, ext. 6.

[6] Grigore de Tours, *Historia Francorum, praef.*: *Decedente, immo potius pereunte ab urbibus Gallicanis liberalium cultura litterarum* „Decăzînd sau, mai degrabă, pierind cultura literelor liberale din orașele gallice".

[7] Cf. textele reunite în *Thesaurus, s.v.* vol. IV, c. 1323, r. 29 și urm. Evident, nu mă refer la situațiile în care *colere* are sensul de a adora.

[8] Cicero: *Oratoriae partitiones* 91: *genus hominum... malo cultu... corruptum* „neamul omenesc... de o proastă educație... corupt" se opune lui *homines bene institutos* „oameni bine educați" despre care e vorba cîteva rînduri mai jos (§ 92).

cultiva arta oratorică, studiul filozofiei"[9], la fel cum spunem și noi „a cultiva elocința, filozofia"... Cu referire la activitățile intelectului, mai frecvent decît formele simple *colere, cultus*, s-au folosit compușii *excolere, excultus*[10]. Dar nu termenii proveniți din această rădăcină corespund cel mai exact ideii pe care astăzi o desemnăm cu ajutorul ei.

II

E neîndoielnic că, în greacă, ideea de cultură a fost, în majoritatea cazurilor, exprimată prin termenul παιδεία[11]. Παιδεία este, propriu-zis, ansamblul îngrijirilor necesare dezvoltării copilului, dar accentul este pus în mod firesc pe elementele intelectuale și spirituale ale formării omului: παιδεία înseamnă „educație" și se opune lui (ἀνα)τροφή (cf. verbele corespunzătoare τρέφω, ἀνατρέφω, ἐκτρέφω) care înseamnă creștere de animale domestice, îngrijirile acordate pruncului[12].

E vorba deci, la propriu, de educație; dar cuvîntul e folosit și pentru a desemna rezultatele educației, scopul pe care îl are în vedere, idealul pe care țintește să-l atingă, adică tocmai ceea ce noi numim cultură[13]. E o noțiune foarte cuprinzătoare, mult mai bogată decît ideea noastră modernă de cultură. Παιδεία este ansamblul calităților care-l disting pe un grec de neam bun, εὐγενής, înzestrat, καλοκἀγαθός, bine crescut, de barbar, de ignorant și de omul

---

[9] Cicero, *De oratore* 2, 160: *qui hoc solum (: artem dicendi) colendum ducebat* „care considera că trebuie cultivată numai aceasta (: arta oratoriei)"... *Brutus* 315: *studiumque philosophiae... cultum* „studierea și... cultivarea filozofiei".

E poate interesant de notat că în greacă, unde, cum se va vedea, termenii din familia lui παιδεία sînt folosiți ca atare cu referire la cultura spiritului, găsim creată prin simetrie metafora inversă; îngrijirile necesare plantelor cultivate sînt comparate cu cele pe care le cere ființa umană. Theofrast aplică παιδεία pomilor fructiferi (*De causis plantarum* 3, 7, 4). De notat și că grecii, folosind o imagine apropiată de a noastră, vorbeau firesc despre „a îngriji, a avea grijă" de suflet sau de minte: θεραπεύειν, ἐπιμελεῖσθαι: Isocrate, *Contra sofiștilor* 292 d; Platon, *Laches* 186 a; *Euthydemos* 275 a; Ps. Platon, *Definiții* 416 *s.v.* παιδεία. Dar greaca recurge uneori la metafora agricolă aplicată minții; o găsim dezvoltată pe larg de Grigore Thaumaturgul, *Panegiricul lui Origene* 7, *P.G.*, vol. X, c. 1073 B și urm. Se pare că tema își are originea la sofiștii din secolul al V-lea, după W. Jäger, *Paideia*, vol. I, p. 463 din ediția italiană. Cf., în orice caz, Plutarh, *De liberis educandis* 2 B.

[10] Astfel, Cicero, *Pro Archia* 12 (*nisi animos nostros doctrina excolamus* „dacă n-am cultiva sufletele cu ajutorul învățăturii"); Sfîntul Augustin, *Contra Academicos* 3, 4 (7), *P.L.*, vol. XXXII, c. 938 (*istarum disciplinarum, quibus excoluntur animi* „dintre aceste discipline prin care sînt cultivate sufletele") etc. ...

[11] Căci, bineînțeles, este uneori redată în alt mod, cf., de exemplu, μουσική la Platon (*Republica* 3, 398 b–d); φιλοσοφία pare-se la Isocrate (*Antidosis* 181).

[12] Atîta timp cît e îngrijit de femei, adică pînă pe la cinci ani, cînd încă n-a început educația lui intelectuală, copilului i se zice τρεφόμενος „cel hrănit".

[13] În acest caz, παιδεία „educație" se opune lui παίδευσις „transmitere a educației", ca raport între efect și cauză, cf. Ps. Platon, *Definiții* 416: παίδευσις· παιδείας παράδοσις, dar se întîmplă și ca acest din urmă termen să fie folosit cu sensul lui παιδεία.

din popor (căci se cunoaște caracterul aristocratic al culturii antice); ca atare, ea nu se limitează la elementele intelectuale. Să nu uităm că γυμναστική, „cultura fizică" cum spunem noi, făcea, în ochii grecilor, parte integrantă din „cultură". Există în ea chiar și un element spiritual, religios și moral: părintele Festugière a realizat o frumoasă analiză a acestui „ideal grec" reprezentat de ἀρετή „virtute", și ea parte integrantă a educației (παιδεία)[14].

III

Latinei i-a fost mai greu să exprime ideea de cultură: și aceasta, pentru că fenomenul ca atare era total străin lumii romane primitive. Noțiunea de cultură nu se poate dezvolta decît într-un mediu de civilizație destul de bogat în elemente intelectuale și destul de evoluat pentru ca personalitatea individului să se poată afirma și exprima prin activitate spirituală. Nu acesta era cazul vechii Rome.

Pentru a-și face loc în latină, această noțiune străină, preluată, s-a lovit de aceleași dificultăți ca și celelalte noțiuni intelectuale pe care cultura greacă le-a introdus în creierele romane și pe care limba tradițională nu le avea. Termenul propriu-zis latinesc *educatio* nu avea, și n-a avut nicicînd, bogăția semantică a grecescului παιδεία. Îi corespunde destul de exact lui ἀνατροφή, poate cu o nuanță mai morală, care, de altminteri, nu era deloc absentă din termenul grecesc. *Educatio* însemna faptul de a crește un copil și, în primul rînd, de a-l hrăni[15]. Dar, într-un sens mai larg, se referea la întreaga educație pe care micul roman o primea, în primii ani, în sînul familiei, unde exista nu numai preocuparea de a-i supraveghea dezvoltarea fizică, dar, în plus, i se inculcau solide tradiții morale, era inițiat în *mos maiorum* „cutuma strămoșilor". Acest concept reflectă în mod grăitor atmosfera vechii Rome: componenta intelectuală a educației nu intervine, ca să zic așa[16], iar accentul este pus în mod firesc pe nota de seriozitate, de severitate a acestei educații.

IV

Pentru a exprima ideea de cultură, Cicero folosise un neologism foarte expresiv și care ar fi meritat o soartă mai bună[17]: *humanitas*[18], acel ceva prin

---

[14] Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, pp. 17–41.

[15] E raportat, de regulă, la nou-născuți, la copiii încredințați doicii: Plaut, *Casina*, v. 44; Plinius, *Naturalis historia* 37, 162; Quintilian, *Institutio oratoria* 1, 21.

[16] N-am întîlnit decît un singur text care pune în lumină elementul intelectual din *educatio*, și acesta e foarte tardiv: este vorba de o inscripție datînd din a doua jumătate a secolului al IV-lea, consacrată unui oarecare Arlenius, despre care se spune (r. 3–4) *honeste vita, moribus adque* (sic) *litteris educatus* „viața (trăită) în mod onest, educat în bunele moravuri și în cultură" (*Notizie dei Scavi*, 1903, p. 576; *Römische Mitteilungen*, 1904, p. 148).

[17] Cf. succesul de care se bucură la moderni termenul, destul de apropiat, *umanism*.

[18] Printre numeroasele studii consacrate acestui termen, cf. de Labriolle, *Pour l'histoire du mot humanité*.

care omul devine în mai mare măsură om. Dar nu a izbutit să-l impună în latină cu acest sens: un text foarte curios al lui Aulus Gellius[19] arată că, încă din secolul al II-lea, termenul își pierduse sensul de παιδεία „educație", păstrîndu-l numai pe cel de φιλανθρωπία „dragoste de oameni".

V

Lăsîndu-l la o parte pe *humanitas*, ce altceva găsim? Cicero se folosește și de alți termeni, care vor rămîne în uz și ulterior. Merită a fi reținute, în special, două cuvinte: *doctrina* și *disciplina*, termeni îndeaproape înrudiți ca origine[20] și utilizare[21]. E interesant să subliniem trăsătura pe care acești doi termeni o păstrează din rădăcina comună: *doctrina*, *disciplina*, *docere*, *discere*, *doctor*, *discipulus* — toate aceste cuvinte evocă noțiunea de învățămînt, de școală; ele continuă să păstreze[22] un caracter didactic[23] (ceea ce profesorii se străduiesc, nu fără dificultăți, să-i învețe pe alții); am arătat, cu referire la Sfîntul Augustin, cît de mult se accentuează această trăsătură o dată cu decadența[24].

Doctrina și *disciplina* sînt de multe ori foarte apropiate ca sens, pînă într-atît, încît adesea sînt sinonime. Dar, deși ambele au ajuns să însemne „cultură", fenomenul nu s-a produs pe aceeași cale și nu cu aceeași nuanță. Spre deosebire de *doctrina*, *disciplina* nu a ajuns niciodată să desemneze o realitate pur intelectuală, sfera lui a fost întotdeauna mai largă.

Termenul e folosit cu sensul de *educație*, și în acest caz îl traduce, destul de corect, pe παιδεία; mai bine decît ar fi putut face *doctrina*, el redă complexitatea semantică a termenului grecesc; în joc nu este numai instrucția intelectuală, ci tot ceea ce mai implică pentru noi conceptul mai complex de educație, în care elementul moral e prezent și în care figurează, la locul lor,

---

[19] *Nopți atice* 13, 16.

[20] *Doctrina* derivă din *docere*, *disciplina* din *discere*: e vorba de aceeași rădăcină. Anticii erau conștienți de această înrudire: Varro, *De lingua latina* 6, 62: *ab docendo docere, disciplina, discere, litteris commutatis paucis* „de la docendo, docere, disciplina, discere, cu schimbarea cîtorva litere". Cel puțin de data aceasta, lingvistica modernă este de acord cu Varro; de altminteri, trebuie să ne resemnăm de a nu ști prea mult în plus: „grup obscur" conchid A. Ernout și A. Meillet, *Dictionnaire étymologique* s.v. *disco*.

[21] Cf. articolul pe care l-am consacrat temei *Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Église*, unde am trecut rapid în revistă principalele sensuri ale acestor termeni în latina clasică. M. D. Chenu, *Notes de lexicographie philosophique médiévale, Disciplina*, ap. *Revue des sc. philos. et théol.*, vol. 25, 1936, pp. 686–692; V. Morel, *Disciplina, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, ap. *Revue d'hist. eccles.*, vol. 40, 1944–1945, pp. 5–46.

[22] Cu excepția unor întrebuințări ale lui *disciplina* (disciplină militară, regulă, autoritate, ordine publică) ce nu ne interesează aici, cf. *art. cit.*, § 4.

[23] De exemplu, Cicero (*De oratore* 2, 109) e împotriva folosirii termenului *definitio* „definiție", apreciată de el prea școlărească: *doctrinam redolet exercitationemque paene puerilem*... „aduce a învățătură și exercițiu aproape pueril".

[24] *Supra*, partea I, pp. 85–89.

noțiunile de metodă, regulă de comportare, precepte. Cicero face apel la el pentru a traduce titlul *Cyropediei* lui Xenofon[25]; Suetoniu îl folosește pentru a desemna „educația" pe care Seneca fusese însărcinat să i-o dea lui Nero[26]. La rîndul lui, Tacit numește *domestica disciplina* educația pe care vechii romani o primeau sub supravegherea tatălui lor[27]. La același Tacit, asistăm la efectuarea trecerii de la cauză la efect pe care o cunoscuse παιδεία: de la sensul de „educație", se trece la acela de „rezultat obținut prin educație", altfel spus „cultură" înțeleasă în sensul activ de formare, pregătire a minții[28].

VI

Pe de altă parte, *doctrina* dobîndise un sens mai special și, după cum am spus, mai strict intelectual; în sens activ, înseamnă studiu savant, metodic și ordonat al materiilor care formau obiectul unui învățămînt științific[29].

---

[25] *Brutus* 112: *at Cyri vitam et disciplinam legunt...* „dar [ei] citesc despre viața și educația lui Cyrus".

[26] *Nero* 7: *undecimo anno aetatis (Nero)... Annaeo... Senecae iam tunc senatori in disciplinam traditus est* „la vîrsta de unsprezece ani, (Nero)... a fost încredințat, pentru învățătură... lui Annaeus Seneca, pe atunci senator".

[27] *Dialogus de oratoribus* 34, 1: *ergo apud maiores nostros qui foro et eloquentiae parabatur, imbutus iam* domestica disciplina, *refertus honestiis studiis deducebatur a patre vel a propinquis ad eum oratorem qui principem in civitate locum obtinebat* „așadar, pe timpul strămoșilor noștri, cel care era pregătit pentru elocința de for, deja pătruns de *învățătura primită acasă*, înzestrat cu preocupări onorabile, era condus de tată sau de rude la oratorul care deținea în cetate primul loc".

[28] *Annales* 15, 52, 3: *L. Silanus, eximia nobilitate disciplinaque C. Cassii apud quem educatus erat* „L. Silanus, vestit prin neamul său nobil și prin învățătura primită de la C. Cassius, în casa căruia fusese educat"; evident, sintagma *disciplina C. Cassii* = educația pe care o primise de la Cassius; dar, cum Silanus ajunsese deja la maturitate, sînt tocmai rezultatele acestei educații, adică trebuie înțeles aproximativ: cultura datorată lecțiilor lui C. Cassius, profesorul său. *Id. Dialogus de oratoribus* 30, 2: *referam necesse est animum ad eam disciplinam qua usos esse eos oratores accepimus (= maiores nostros)...* „trebuie să-mi îndrept atenția către acea cultură despre care am aflat că au făcut uz acești oratori (= strămoșii noștri)"... *Disciplina* este „formația pe care au primit-o" vechii oratori, este suma a tot ceea ce a contribuit la formarea și îmbogățirea minții lor, deci cultura pe care și-au însușit-o. Dovada: exemplul la care Tacit se referă pe larg în continuare, *ibid.*, 30, 3: el invocă relatarea făcută de Cicero în *Brutus*, cu privire la anii lui de studiu (*Brutus* 313–319) și face inventarul tuturor cunoștințelor, al ansamblului culturii pe care o posedase cel mai valoros dintre oratorii romani.

Acest sens nou al lui *disciplina* mi se pare a fi propriu epocii imperiale; nu cred să-l fi întîlnit la Cicero; anterior lui Tacit, ar putea fi citat, de exemplu, Vitruvius 1, 1, 3: *neque enim ingenium sine disciplina aut disciplina sine ingenio perfectum artificem potest efficere* „căci nici talent fără cultură, nici cultură fără talent nu pot forma un creator perfect".

[29] Cicero, *De oratore* 2, 1: Cicero îi amintește fratelui său Quintus pasiunea pe care ambii o avuseseră în tinerețe pentru *studiu*, fapt care-i scandaliza pe cei din jurul lor: *eantque multi, qui... quo facilius nos incensos studio discendi a doctrina deterrerent...* etc. ... „și se găseau mulți, care... ca să ne abată de la învățătură mai ușor pe noi cei aprinși de dorința studiului".

Cuvîntul este adeseori luat într-o accepțiune atît de generală, încît ajunge să reprezinte echivalentul termenului nostru „culture" (cultură), în sensul de „activitate prin care cineva își sporește cunoștințele și resursele minții"[30]. Dar și aici se observă aceeași trecere de la cauză la efect semnalată mai sus: în chip cu totul firesc, de la sensul de studiu se trece la acela de „cunoștință dobîndită prin studiu"[31]; *doctrina* este ceea ce efortul, truda, *studium* adaugă însușirilor naturale ale minții (*natura, ingenium*)[32]. Aplicată unei forme determinate de activitate intelectuală, elocința bunăoară, *doctrina* va însemna cunoașterea savantă opusă empirismului[33]. Dar, foarte adesea, *doctrina* e luat într-un sens general și desemnează ansamblul cunoștințelor dobîndite de minte, știința; prin tranziții imperceptibile, de multe ori greu de determinat, se trece cu ușurință de la semnificația de „știință" la aceea de „cultură", în sensul perfectiv al termenului[34].

---

[30] Cicero, *De oratore* 3, 85: *me autem Catule fateor... tantum tribuisse* doctrinae *temporis quantum mihi puerilis aetas, forenses feriae concesserent* „eu însă, Catulus, recunosc... că am consacrat dobîndirii culturii numai atîta timp cît mi-au îngăduit anii copilăriei și răgazul de la treburile politice".

[31] Trecerea se produce în chip atît de firesc, încît uneori sensurile se amestecă provocînd confuzie; cf. pasajul citat mai sus din *De oratore* 3, 85: el este încadrat de alte două pasaje (§ 84 la sfîrșit și § 86 la început), în care același termen, *doctrina*, nu mai are sensul de studiu, ci pe acela de cunoștințe.

[32] Numeroase exemple ale asocierii sau ale opoziției dintre acești termeni: Cicero, *De oratore* 1, 15; 1, 22; 2, 2; 3, 50; 3, 77; *Brutus* 205 etc. ... *Rhetorica ad Herennium* 3, 16 (28–29); 21 (34).

[33] Cicero, *Brutus* 44: *Pericles... primus adhibuit doctrinam* (*dicendi*) „Pericle... cel dintîi a tratat în mod științific elocința". J. Martha traduce cu eleganță: *Périclès fut le premier qui appliqua à l'éloquence une méthode savante* „Pericle a fost cel dintîi care a aplicat elocinței o metodă savantă" (*Brutus*, ed. „Budé", p. 15).

[34] În unele cazuri, se poate ezita încă între sensurile „cunoaștere", „știință" și „cultură". Cicero, *De oratore* 1, 85: *Homo promptus atque omni abundans* doctrina „om atoateștiutor și priceput în orice *știință*", cf. *plein d'un savoir en tout genre, homme d'une vaste culture* (Courbaud, 1, p. 34); *De finibus* 1, 13 a: *L. Torquato homine omni* doctrina *erudito* „L. Torquatus, om versat în toate domeniile *științei*"; *Brutus* 332: *ex urbe ea (Athenis) quae domus est semper habita* doctrinae „din acel oraș (Atena) care a fost întotdeauna sălașul *științei*; *De oratore* 2, 2: *multa nobis de eius (Crassi) studio doctrinaque saepe narravit* „ne povestea adesea multe lucruri despre știința și *cultura* lui (a lui Crassus)"; *Tusculanae* 3, 69: *et omnibus perfectis artibus omni* doctrina *hominum vita erudiretur* „viața omenească să fie perfecționată prin toate artele de înalt nivel și prin toate formele *culturii*".

În alte cazuri, sensul de *cultură*, cultură generală rezultînd din asimilarea unui vast ansamblu de cunoștințe, pare marcat mai clar: Cicero (*De oratore* 1, 15) îi spune fratelui său Quintus: *solesque non nunquam hac de re a me in disputationibus nostris dissentire quod ego* eruditissimorum hominum artibus *eloquentiam contineri statuam, tu autem illam ab elegantia* doctrinae *segregandam putes, et in quodam ingenii atque exercitationis genere ponendam* „ai uneori obiceiul ca, în discuțiile noastre, să nu fii de acord cu mine în această privință, pentru că eu susțin că elocința își are originea în *îndeletnicirile celor mai instruiți oameni*, în vreme ce tu consideri că ea trebuie disociată de datele savante ale științei și situată într-un anume tip de talent și exerciții". *Doctrina* reprezintă, în mod

VII

Aceiași termeni[35], de data aceasta la plural, au ajuns să desemneze cultura, dar pe o cale indirectă. Unul dintre sensurile în care *disciplina* și *doctrina* apar ca sinonime este acela de materie „învățată", μάθημα. Le găsim aplicate la tot soiul de cunoștințe (agronomie, știința militară), dar cel mai adesea sînt folosite pentru a desemna *disciplinae* (*doctrinae*) *liberales* (*altiores*, *maximae* etc. ...) „disciplinele (științele) umaniste/liberale (superioare, nobile)", care reprezintă materiile propriu-zis intelectuale, obiecte de studiu ale unui învățămînt regulat, sistematic, într-un cuvînt științele privite sub un aspect obiectiv.

La plural, luați sub aspectul lor cel mai general, termenii *disciplinae*, *doctrinae* denumesc ansamblul științelor, al cunoștințelor superioare care alcătuiau cultura antică. Ca și în cazul precedent, de la sensul de „cunoștințe", se pare că se trece adesea la acela de „cultură", privită și aici în sens perfectiv[36].

---

evident, acele „cunoștințe savante" cerute de spiritul mai filozofic al lui Cicero, dar e ușor de înțeles de ce E. Courbaud (1, p. 9) a preferat să traducă *cette noble culture générale* „această nobilă cultură generală".

Cicero, *Academica priora* 2, 1 (1): *magnum ingenium L. Lucilli, magnumque optimarum artium studium, tum omnis liberalis et digna homine nobili ab eo percepta* doctrina „pe de o parte, marele talent al lui L. Lucillius și studiul aprofundat al celor mai importante discipline, pe de alta acea cultură umanistă demnă de un om nobil, însușită de el..." Conținutul acestei *doctrina*, al acestei culturi este expus mai jos (2, 4–5): literatura greacă și latină, filozofie; ea pare să rezulte din două elemente: calitățile naturale ale spiritului, studiu (*ingenium, studium*). Uneori, acest sens se impune cu toată evidența: voi cita în special un pasaj din *Pro Archia* 6 (12): e vorba tocmai de cultură (acel ceva prin care e cultivat spiritul, imaginea se află chiar în text) privită sub cele două aspecte — utilitar și estetic. Cf. *Tusculanae* 5, 66: *Quis est omnium qui modo* cum Musis *id est* cum humanitate *et* cum doctrina *habeat aliquod commercium, qui* etc. ... „cine-i singurul dintre toți care are legătură cînd *cu Muzele*, adică *cu cultura*, cînd *cu știința*, cine e cel care etc. ..." *Pro Flacco* 62: *Athenienses unde humanitas, doctrina, religio... in omnes terras distributae putantur* „atenienii considerați că au difuzat în toate ținuturile... umanism, cultură, religie". Cf. Sfîntul Ieronim, *Ep.* 71, 5, 3: *Origenis et Didymi pauca transtulimus volentes nostris ex parte ostendere quid graeca doctrina retinerent*... „am tradus cîteva lucruri din Origene și din Didymos, dorind să arătăm alor noștri ce anume să păstreze din știința grecească".

[35] Trebuie adăugat *artes*, care aici e sinonim cu ele. Cf. articolul meu *Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Église*, p. 5.

[36] De exemplu, Cicero, *De oratore* 1, 11: *ex omnibus eis qui*, harum artium liberalissimis studiis sint doctrinisque *versati minimam copiam poetarum egregiorum exstitisse*... „dintre toți cei versați în *studiul* și *învățăturile* acestor *nobile arte*, a existat numai un grup foarte mic de poeți remarcabili...". *Ibid.*, 1, 13 *atque illas* omnium doctrinarum inventrices, *Athenas, in quibus summa dicendi vis et inventa est et perfecta*... „iar Atena, întemeietoarea tuturor științelor, în care a fost creată și dusă la perfecțiune cea mai înaltă formă a elocinței..." Cf. Sfîntul Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 9, *P.L.*, vol. XLI, c. 567: *illa civitas (Athenae) mater ac nutrix liberalium doctrinarum et tot tantorumque philosophorum* „acea cetate (Atena), mamă și doică a doctrinelor umaniste și a atîtor și atît de mari filozofi". Cicero, *De oratore* 3, 137: *nam ut virtutes a nostris, sic doctrinae sunt ab illis petenda* „căci așa cum de la ai noștri trebuie să pretindem virtuțile,

VIII

De acest mod de utilizare a termenilor *doctrinae*, *disciplinae* poate fi apropiat cel de *studia*, de *litterae*[37].

După cum se știe, *studium* înseamnă „silință, zel“ și, în special, atenție acordată studiului, muncii intelectuale. *Studia* reprezintă apoi materiile asupra cărora se exercită această activitate, studiile, cunoștințele, literatura. Luat cu un sens foarte general, acest cuvînt ajunge să desemneze, și el, fondul de cunoștințe ale unui spirit cultivat, cultura[38].

La fel și *litterae*. Acest termen, asemeni grecescului γράμματα, nu desemnează în mod obligatoriu cunoștințele elementare predate de *litterator*, învățătorul. Nici chiar de regulă ceea ce noi numim literele, în opoziție cu științele[39]. El ajunge să desemneze instruire, cunoștințe, cultură, în sens larg[40].

---

tot astfel de la ei — cunoștințele“. Urmarea arată că nu este vorba numai despre științe, ci despre toate aspectele activității intelectuale, despre cultură (cei șapte înțelepți, activitatea literară și filozofică a lui Pisistrate, a lui Pericle etc. ...); la fel *Brutus* 173: *L. Marcius Philippus erat etiam in primis, ut temporibus illis, Graecis doctrinis institutus* „L. Marcius Philippus era, în raport cu acele timpuri, chiar printre primii instruit în cultura greacă“. Am putea desigur traduce ca Martha *les sciences de la Grèce* „științele Greciei“, dar la fel de bine *la culture grecque* „cultura greacă“. Suetoniu, *August* 89: *ne Graecarum quidem disciplinarum leviore studio tenebatur* „acorda nu mai puțină atenție și învățăturilor grecești (culturii grecești)“. Mai tîrziu, la Tertullian, de exemplu, *De anima* 20: *acuunt (s.e. ingenium, animam) doctrinae, disciplinae, artes* „ascut (mintea, sufletul) învățăturile, științele artele“... cei trei termeni converg spre sensul de cultură.

37 Uneori, apare și termenul *institutiones*: astfel Cicero, *De natura deorum* 1, 4: *Graecis institutionibus eruditi* „instruiți în disciplinele grecești“ pare a fi sinonim cu *Graecis disciplinis institutus* „format la cultura grecească“ (*Brutus* 173).

38 Augustin, *Confesiuni* 2, 3 (8): *illa autem (Monnica) quia non solum nullo detrimento sed etiam nonnullo adiumento ad Te (Deum) adipiscendum futura existimabat* usitata illa *studia doctrinae* „însă ea, Monica, considera că *acele studii aflate în uz* se cuvin însușite, pentru că ele nu numai că nu-mi vor aduce vreun prejudiciu, dar, într-o oarecare măsură, îmi vor fi chiar de ajutor pentru a ajunge pînă la Tine (Doamne)“ (de Labriolle, I, p. 35 traduce *usitata illa studia doctrinae* prin „cette culture traditionnelle“).

Cicero, *De finibus* 1, 26: *vellem equidem... ipse (Epicurus)... ne deterruisset alios a* studiis „ce-i drept, aș fi dorit... ca el (Epicur) să nu-i fi îndepărtat pe alții de la *studii* (de la cultură)“.

39 Remarcă justă a lui Laurand, *Manuel*, Ap. 1, 3. Cf. un exemplu semnificativ, în care *litterae* = științe. Cicero, *Tusculanae* 5, 105: *quid est enim dulcius otio litterato iis dico litteris quibus infinitatem rerum atque naturae et in hoc ipso mundo, caelum, terras, maria cognoscimus?* „căci ce este mai plăcut decît un răgaz rezervat dobîndirii culturii, mă refer la acea cultură prin intermediul căreia ajungem să cunoaștem infinitatea lucrurilor și a naturii, iar în această lume în care viețuim, cerul, pămîntul, mările?“

40 E semnificativ faptul că-l vedem pe Cicero, de pildă, apropiind acest cuvînt (*disciplina*) de *humanitas* sau de *doctrina*: Cicero, *Ad Atticum* 9, 10, 2: *nunc mihi nihil libri nihil litterae, nihil doctrina prodest* „acum nu-mi sînt de folos nici cărțile, nici învățătura, nici știința“; *Pro Archia* 2 (3): *patiamini me studia humanitatis et litterarum paulo loqui liberius* „îngăduiți-mi să vorbesc ceva mai liber despre studiile umaniste și despre cultură“.

IX

Eruditio provine dintr-o rădăcină diferită, dar evoluția lui semantică l-a apropiat de cuvintele precedente. *Erudire* înseamnă, la propriu, „a șlefui", dar e aplicat de obicei minții: „a forma", „a fasona", „a instrui". *Eruditio* înseamnă învățămînt, instruire, în mod excepțional educație, ca de altminteri și *disciplina*[41]. Într-adevăr, de regulă *eruditio* păstrează o conotație științifică, intelectuală, care îl separă de *disciplina* și îl apropie de *doctrina.*

Trecînd de la cauză la efect, *eruditio* ajunge să desemneze rezultatul învățării, cunoașterea dobîndită prin studiu. Ca și în cazul lui *doctrina*, se trece rapid la sensul de cultură[42].

Aceștia sînt termenii din limba literară care îmi par a fi servit, cel mai adesea, pentru a denumi în mod accidental ideea de cultură[43]. Aceste succedanee latinești ale lui παιδεία sînt, după cum se vede, destul de numeroase. Chiar numărul lor este un indiciu de imperfecțiune. Nici unul dintre acești termeni nu a putut accede vreodată la valoarea expresivă și bogăția semantică a cuvîntului grecesc. Latinii au fost conștienți de acest fapt. E cu adevărat remarcabil modul în care Cicero acumulează echivalente acolo unde παιδεία singur ar fi fost suficient să exprime totul: *an ille vir, illa humanitate praeditus, illis studiis, illis artibus atque doctrinis*[44]... „oare acel bărbat înzestrat cu acea cultură, acele studii, acele arte și învățături". Patru secole mai tîrziu, Rufinus, întîlnind același παιδεία în textul Sfîntului Vasile, nu se hazardează să-l redea printr-un singur termen și traduce, prudent, *disciplina vel institutio*[45] („învățare sau instruire").

---

[41] Quintilian, *Institutio oratoria* 2, 3, 10: *potiorem in scholis eruditionem esse quam domi* „e preferabil ca învățămîntul să se facă în școli mai curînd decît acasă".

[42] Cicero, *De oratore* 1, 1: pasaj în care sînt alăturate — cu același sens de instrucție, cultură — termenii *doctrina* și *eruditio*: *Opinio fuit L. Crassum non plus attigisse doctrinae quam quantum prima illa puerili institutione potuisset, M. autem Antonium omnino* eruditionis *expertem atque ignarum fuisse* „a existat părerea că L. Crassus nu a dobîndit învățătură (*doctrina*) în plus față de cît putuse acumula în cursul studiilor elementare din timpul copilăriei, dar că M. Antonius era total ignorant și lipsit de orice învățătură (*eruditio*)"; *Tusculanae* 1, 2, 4; *Summam* eruditionem *Graeci sitam censebant in nervorum vocumque cantibus* „grecii considerau că cea mai înaltă *cultură* sălășluiește în muzica instrumentală și vocală".

[43] Există și alți termeni, care însă sînt legați de o anumită expunere doctrinală (așa cum s-a văzut, în opera Sfîntului Augustin găsim termenii *sapientia* sau *scientia*).

Cît despre omul instruit (în grecește, ὁ πεπαιδευμένος), latinii îl denumesc, rînd pe rînd, cu nuanțe diferite *doctus, eruditus, litteratus, studiosus, politus*... „doct, erudit, instruit, studios, cultivat".

[44] Cicero, *Pro Caelio* 22, 54. Cicero îl introduce pe martorul Lucceios și-i elogiază cultura.

[45] *Omiliile Sfîntului Vasile* (în traducerea lui Rufinus; în textul grecesc 12, 5).

NOTA B

Scientia și *sapientia* în limba folosită de Sfîntul Augustin

Am considerat necesar să studiez pe scurt diferitele sensuri pe care le capătă acești doi termeni sub pana Sfîntului Augustin, mai întîi pentru a oferi cititorului un exemplu concret al complexității terminologiei augustiniene (cf. partea a II-a, pp. 206–209) și apoi pentru a clarifica și a justifica exegeza pe care am încercat-o asupra multor pasaje în care revin acești doi termeni și unde am crezut că pot afla indicații privitoare la doctrinele profesate de Sfîntul Augustin în problemele culturii (cf. partea a II-a, pp. 150–151; partea a III-a, pp. 297–299).

Scientia

1. (Termen tehnic aparținînd limbajului filozofic.) Cunoaștere rațională, certitudine bazată pe rațiune și numai pe rațiune.

Ex. [1]: *De quantitate animae* 26 (49), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1063: *Hoc nonne concedis scientiam non esse nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est? Concedo* „oare nu admiți și tu că o cunoaștere adevărată (*scientia*) nu există decît atunci cînd un lucru este perceput și cunoscut printr-un raționament ferm? De acord".

Cf. *De musica* 1, 4 (6) *ibid.*, c. 1087.

Termenul se opune (așa cum, și mai frecvent, *scire* sau *intelligere* se opun lui *credere*) lui *fides*, certitudine introdusă pe calea autorității (*auctoritas*):

De libero arbitrio 2, 2 (5)–2, 3 (9), *ibid.*, c. 1243–1245.

Se opune, de asemenea, cunoașterii empirice, venită pe calea simțurilor, și, prin urmare, îi aparține numai omului.

De quantitate animae 29 (56)–30 (58), *ibid.*, c. 1067–1068.
De civitate Dei 11, 27, 2, *P.L.*, vol XLI, c. 341.

2. (Caz particular al precedentului.) Ansamblu organizat, sistematic de cunoștințe raționale, referitoare la o categorie de obiecte determinate (sinonim cu *disciplina*): de pildă, *musica* este o știință (*scientia*):

---

[1] Mă limitez să dau, pentru fiecare sens, unul sau cîteva exemple tipice, fără a căuta să evidențiez toate cazurile.

De musica 1, 4 (5–9), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1085–1088 (cf. partea a doua, pp. 171–176).

Dată fiind concepția platoniciană despre știință profesată de Sfîntul Augustin (cf. partea a doua, p. 199, n. 88) cunoaștere pur rațională, fără contaminare cu lumea sensibilă, această denumire nu poate fi adecvată decît celor patru discipline matematice, dialecticii (*dialectica*, în sensul de „logică") și gramaticii, ca filozofie a limbajului.

3. (Termen din limbajul comun, *sermo usitatior*, *verbis consuetudini aptioribus* „exprimare uzuală, prin cuvinte mai în acord cu folosirea obișnuită".) Cunoaștere în sensul cel mai general al termenului: cunoaștere a lucrurilor pămîntești și cerești, a noastră înșine, a lui Dumnezeu etc. ...

De Trinitate 4, *prooem.* (1), *P.L.*, vol. XLII, c. 885–887.

Folosit cu referire atît la Dumnezeu, cît și la oameni:

De diversis quaestionibus ad Simplicianum 2, 2, 2, *P.L.*, vol. XL, c. 138–139.

Se opune sensurilor precedente și chiar (întrucît pentru majoritatea oamenilor partea de cunoștințe raționale în ansamblul cunoștințelor lor este practic nulă) intră uneori în contradicție cu sensul nr. 1, astfel:

Epistula 147 (*De videndo Deo*) 3 (8), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 600: *constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis* „așadar, cunoașterea (*scientia*) noastră constă din lucruri văzute și crezute".
De civitate Dei 19, 18, *P.L.*, vol. XLI, c. 646.

Sfîntul Augustin a consemnat această opoziție, dar — și aici se vădește atitudinea caracteristică pe care o adoptă în aceste probleme de terminologie — el n-a vrut ca, adoptînd sensul tehnic (§ 1), să-și interzică să folosească și sensul uzual (aici, § 3), preluat prin tradiție și de care se slujește și Scriptura:

Retractationes 1, 14, 3, *P.L.*, vol. XXXII, c. 607 (observația se referă la verbul *scire*, dar se potrivește bineînțeles și cu substantivul corespunzător).

4. Folosire originală: ea se întîlnește în cărțile a XII-a–a XIV-a din *De Trinitate*: am studiat mai sus valoarea ei semantică și modul curios în care Sfîntul Augustin o elaborează progresiv (partea a treia, pp. 303–309: aici, rezum concluziile acestei analize). În opoziție cu *sapientia*, definită drept contemplare a adevărurilor eterne (cf., mai jos, § 5), *scientia* desemnează o folosire mai modestă a facultății de cunoaștere. Ea poate reprezenta cunoaștere a lucrurilor temporale, exercitare a inteligenței în slujba vieții pămîntești, o utilizare improprie a inteligenței atunci cînd se abate de la cunoașterea lui Dumnezeu sau, dimpotrivă, utilizarea proprie a ei, privită fie din punct de vedere al moralei, fie din punct de vedere doctrinal. Se știe că Sfîntul

Augustin se oprește la acest aspect; *scientia* desemnează astfel activitatea intelectuală consacrată studiului, aprofundării și apărării credinței; am remarcat aici definiția însăși a culturii creștinului care nu e filozof.

Am subliniat — cititorul își amintește — caracterul mobil al acestei noțiuni, care se modifică neîncetat, constant rămînînd numai raportul său de opoziție cu *sapientia*. Avem aici un frumos exemplu al fluidității terminologiei augustiniene. Să reținem că, în chiar paginile în care elaborează această noțiune originală, Sfîntul Augustin rămîne obsedat de uzul limbii comune, pentru care *scientia* și *sapientia* sînt sinonime:

12, 14 (22), *P.L.*, vol. XLII, c. 1009; 13, 19 (24 la sfîrșit), c. 1034; 14, 1 (3), c. 1037.

Ulterior, i se întîmplă să reia termenul *scientia* cu sensul de la § 1 sau de la § 3 (15, 6 [10], c. 1064) și chiar să amestece, în același pasaj, *scientia* luat cu sensul de la § 4 și cu sensul de la § 3 (15, 10 [17], c. 1069–1070).

5. (Termen tehnic al limbajului teologic.) Al treilea dintre darurile Sfîntului Duh. Această noțiune a rezultat din comentariul unui text celebru al profetului Isaia (11, 2–3), pus în paralel cu Fericirile din Predica de pe Munte (Mat. 5, 3–8). Darul cunoașterii (*scientia*) corespunde lui *beati lugentes* „fericiți cei ce plîng": este cunoașterea păcatelor noastre și, mai mult, a condiției nefericite a omului pe pămînt, cunoaștere care ne face să plîngem pentru noi și să năzuim la viața veșnică[2].

Sermones 347, 2 (2)–3 (3), *P.L.*, vol. XXXIX, c. 1524–1526.
De sermone Domini in monte 1, 4 (11–12), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1234–1235.
De doctrina christiana 2, 7 (10), *ibid.*, c. 39 (1).

În ultimele două texte, acest sens e greu de delimitat de sensul precedent (§ 4): *scientia*, dar al Duhului, nu este oare harul care ne îngăduie să obținem un rod spiritual din studierea Scripturii și totodată însuși acest rod?

Sapientia[3]

Primul grup de sensuri (1–3): înțelepciunea lui Dumnezeu.

1. Unul dintre numele divine:

Soliloquia 1, 1 (3), *P.L.*, vol. XXXII, c. 870: *Deus Sapientia!* „Dumnezeule al înțelepciunii!"
De civitate Dei 8, 1, vol. XLI, c. 225 (citează Înțel. 7, 15–27).
De Trinitate 14, 1 (1), *P.L.*, vol. XLII, c. 1035.
Enarratio in Ps. 146, 14, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1908.

---

[2] Pentru acest paragraf, cf. F. Cayré, *Contemplation augustinienne*, pp. 52–63.

[3] Cf. F. Cayré, *La notion de sagesse d'après saint Augustin*, ap. *L'année théologique*, vol. 4, 1943, pp. 453–456.

2. Deși se potrivește în aceeași măsură celor trei persoane ale Sfintei Treimi (*De Trinitate* 7, 3 [4–5], c. 937–938; 15, 7 [12], c. 1066) acest termen desemnează cu precădere cea de a doua persoană, Verbul, pe Cristos:

De beata vita 4 (34), *P.L.*, vol. XXXII, c. 975 (citează I Cor. 1, 24).
Contra Academicos 2, 1 (1 la sfîrșit), *ibid.*, c. 919.
De libero arbitrio 2, 15 (39), *ibid.*, c. 1262.
Epistula 14, 4, *P.L.*, vol. XXXIII, c. 80.
De diversis quaestionibus LXXXIII, qu. 11, *P.L.*, vol. XL, c. 14.
De vera religione 16 (30), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 134; cf. 5 (8), c. 126.
Enarratio in Ps. 103, 3, 25, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1376; *in Ps.* 135, 6, c. 1759.
De doctrina christiana 1, 11 (11)–1, 14 (13), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 23–24.

3. Unul dintre atributele substanței divine:

De Genesi ad litteram lib. imperf. 16 (59), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 242–243.
De Sermone Domini in monte 2, 3 (12), *ibid.*, c. 1275.
De Trinitate 15, 7 (13), *P.L.*, vol. XLII, c. 1066.
Enarratio in Ps. 103, 4, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1378.

Cele trei sensuri reunite în același pasaj: *Enarratio in Ps.* 33, 2, *P.L.*, vol. XXXV, c. 310–311.

Al doilea grup de sensuri (4–13): înțelepciunea umană. Între cele două grupuri, legătura este evidentă: *sapientia hominis* „înțelepciunea omului" reprezintă o participare la *sapientia Dei* „înțelepciunea lui Dumnezeu" (cf. *De Trinitate* 14, 12 [15], *P.L.*, vol. XLII, c. 1048).

4. Cel puțin în măsura în care are o valoare pozitivă, căci Scriptura se slujește frecvent de *sapientia* pentru a desemna falsa înțelepciune, înțelepciunea lumească, a necredinciosului, a păcătosului. Nu menționez acest sens decît spre aducere-aminte, căci Sfîntul Augustin se referă la el numai în explicarea acestor texte din Scriptură, nefolosindu-l niciodată atunci cînd vorbește în numele său:

Epistula 149, 2 (30), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 642–643.
De civitate Dei 14, 28, *P.L.*, vol. XLI, c. 436.
De doctrina christiana 1, 11, (11), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 23.
De natura et gratia 17 (18), *P.L.*, vol. XLIV, c. 255.
Sermones 46, 12 (28), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 286; 240, 5 (4), c. 1132.

5. Cu sensul său cel mai general, deținerea adevărului aducător de fericiri supreme, adică, de vreme ce aceasta nu este altceva decît Dumnezeu, contemplare a lui Dumnezeu; cunoaștere care este, în același timp, dragoste, certitudine bazată pe rațiune, percepție directă, contact.

Enarratio in Psalmum 135, 8, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1760: *intelligimus sapientiam in cognitione et dilectione eius quod semper est... quod est Deus* „concepem

înțelepciunea ca fiind cunoașterea și iubirea a ceea ce este veșnic... ceea ce este Dumnezeu".

De Sermone Domini in monte 1, 3 (10), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 1234: *sapientia id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei...* „înțelepciune, altfel spus contemplare a adevărului, care aduce pace oricărui om și care ia asupră-și chipul lui Dumnezeu..."

Acesta este idealul căruia, începînd de la vîrsta de nouăsprezece ani, Sfîntul Augustin i-a consacrat întreaga sa viață (partea a doua, pp. 141–142, 144–146) și căruia i-a rămas întotdeauna credincios (partea a treia, pp. 293–302). Ideal, după cum s-a văzut, filozofic și mistic totodată; pot trece cu vederea aici diferitele nuanțe pe care cuvîntul le-a căpătat succesiv sub influența evoluției religioase a lui Augustin. Trebuie însă să evidențiez cîteva aspecte ale termenului *sapientia*, care reflectă anumite trăsături particulare ale acestei idei generale: ele sînt, de fapt, varietăți ale unei aceleiași specii (6–9):

6. Mai curînd decît posesiune a adevărului, însuși adevărul aducător al fericirii supreme, deci Dumnezeu (ca la §1–3), dar, în măsura în care e posedat de om, Binele Suprem:

De libero arbitrio 2, 9 (26), *P.L.*, vol. XXXII, c. 1254: *num aliam putas esse Sapientiam nisi veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum?* „crezi oare că Înțelepciunea (*Sapientia*) este altceva decît adevărul în care e văzut și e deținut Binele Suprem?"
Soliloquia 1, 13 (22–23), *ibid.*, c. 881.

7. Nuanță opusă: stare a sufletului, *modus animi* care posedă adevărul, perfecțiunea sufletului:

De beata vita 4 (33), *ibid.*, c. 975.

În sens strict, această perfecțiune nu poate fi atinsă pe acest pămînt, încă din această viață:

De beata vita 4 (35), *ibid.*, c. 976 (cf. partea a doua, p. 151, n. 52).
De civitate Dei 19, 20, *P.L.*, vol. XLI, c. 648.
Contra Faustum Manichaeum 22, 52, *P.L.*, vol. XLII, c. 433.

Dar, în sens larg, *sapientia* desemnează perfecțiunea relativă pe care o poate atinge sufletul încă din această viață, cu deosebire un suflet de o calitate foarte înaltă:

Contra epistulam Manichaei 4 (5), *P.L.*, vol. XLII, c. 175.
Epistula 167, 3 (13), *P.L.*, vol. XXXIII, c. 738 (împotriva stoicilor, care refuzau să-l numească înțelept pe cel care nu deținea înțelepciunea în totalitate).
De doctrina christiana 3, 22 (32), *P.L.*, vol. XXXIV, c. 78 (Solomon dobîndise înțelepciunea încă din această lume).

De Civitate Dei 18, 39, *P.L.*, vol. XLI, c. 599; cf. 11, 4, 1, c. 319 (Înțelepciunea Patriarhilor).

Sermo 179, 6 (6), *P.L.*, vol. XXXVIII, c. 969: *Delectatio... de affluentia sapientiae* „bucurie... din prisosul înțelepciunii" (legat de Maria, așezată la picioarele lui Cristos, alegîndu-și partea cea bună: Luca 10, 42).

Enarratio in Ps. 103, 4, 2, *P.L.*, vol. XXXVII, c. 1378: *et quidem in hominibus multi sunt qui eius (sapientiae) participes fiunt et sapientes vocantur* etc. ... „ce-i drept, printre oameni sînt mulți care devin părtașii ei [ai înțelepciunii] și sînt numiți înțelepți etc. ..."

8. Mijlocul fiind luat drept scop, *sapientia* desemnează *studium sapientiae*, tipul de viață adoptat în vederea dobîndirii înțelepciunii, fie viața contemplativă în opoziție cu cea activă, fie efortul în vederea aprofundării a ceea ce putem deja poseda, cu ajutorul rațiunii, dintr-un adevăr sigur; într-un cuvînt, acea activitate a spiritului pe care am analizat-o atunci cînd am vorbit despre cultura filozofică în viziunea Sfîntului Augustin (partea a doua). În special, e tocmai semnificația pe care o ia *sapientia* în opoziție cu *scientia* (în sensul § 4 al articolului de mai sus), îndeosebi în cărțile a XII-a–a XIV-a din *De Trinitate*. *Sapientia* apare acolo ca una dintre cele două modalități de a te sluji de rațiune; este modalitatea superioară, cea care se consacră contemplării celor veșnice (*contemplatio aeternorum*) (cf. *supra*, partea a treia, p. 299):

De Trinitate 12, 4 (4), *P.L.*, vol. XLII, c. 1000; 12, 14 (22), c. 1009; 12, 13 (33), c. 1010; 13, 20 (26), c. 1035; 14, 1 (3), c. 1037; 14, 19 (26), c. 1056; 15, 10 (17), c. 1069.

Contra Faustum 22, 54, *P.L.*, vol. XLII, c. 434; 22, 56–58; c. 436–437.

9. Mijlocul fiind luat în accepțiunea sa cea mai strictă, *sapientia* devine sinonim cu „filozofie":

De civitate Dei 11, 25, *P.L.*, vol. XLI, c. 338: *philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt... cuius una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica* „filozofii au decis că disciplina filozofiei (*sapientiae*) are trei părți... dintre care una e numită fizică, a doua logică, a treia – etică".

Pe această temă, Sfîntul Augustin expune și discută, dar în cele din urmă respinge o definiție clasică a cuplului *sapientia–philosophia*: *rerum humanarum divinarumque scientia* „cunoaștere a lucrurilor umane și divine"[4]; într-adevăr, această definiție implică un enciclopedism (în sens modern) incompatibil cu orientarea filozofiei augustiniene (cf. partea a doua, pp. 198–199):

Contra Academicos 1, 6 (16), *P.L.*, vol. XXXII, c. 914 și urm.

De Trinitate 14, 1 (2), *P.L.*, vol. XLII, c. 1037.

---

[4] Cf. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 273; Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre*, p. 286.

10. Dar *sapientia* nu e legată întotdeauna la Sfîntul Augustin de această concepție filozofică; ea apare uneori sub un aspect mai pregnant religios: e vorba tot de perfecțiunea sufletului, dar aceasta se înfățișează ca „încoronare supranaturală a celor mai înalte virtuți creștine" (cf. Cayré, *Contemplation augustinienne*, p. 110):

Contra Faustum 22, 52, *P.L.*, vol. XLII, c. 433 (ea se dobîndește prin realizarea, „după precepte", a „sfaturilor" evanghelice).

Ea este viața dusă în Rai:

De civitate Dei 11, 11, P.L., vol. XLI, c. 327.

11. Sub influența textului din Cartea lui Iov (28, 28 a, în conformitate cu LXX: *ecce pietas est sapientia* „iată, pietatea este înțelepciune"), *sapientia* ajunge să însemne: pietate, cultul lui Dumnezeu, participare la viața sacramentală a Bisericii:

Cf. *supra*, partea a treia, p. 301 n. 41 *a*.

În raport cu sensul precedent, este aceeași trecere de la scop la mijloc pe care am remarcat-o mai sus, § 8.

12. Înțelepciunea este întotdeauna un dar de la Dumnezeu; uneori, *sapientia* reprezintă însuși acest dar și desemnează la propriu cel mai important dintre cele șapte daruri ale Sfîntului Duh:

Cf. textele citate la articolul *scientia*, § 5, p. 499.

13. Să notăm, în fine, la fel ca pentru *scientia*, că dezvoltarea tuturor acestor sensuri tehnice nu-l împiedică pe Augustin să folosească ocazional *sapientia*, în conformitate cu uzul curent, în sensul de „prudență", „arta de a-și conduce bine viața":

De libero arbitrio 2, 9 (25), P.L., vol. XXXII, c. 1254.

NOTA C

Ce ne rămîne din *Disciplinarum libri* începute de Augustin?

Tradiția manuscrisă prezintă un număr de texte care au fost considerate fragmente ale seriei de manuale științifice, *Disciplinarum libri*, pe care Augustin începuse să le scrie. Ce să credem cu privire la autenticitatea lor?

La baza tuturor ipotezelor, trebuie să stea textul din *Retractationes* 1, 6, *P.L.*, vol. XXXII, c. 591:

Per idem tempus quo Mediolani fui, baptismum percepturus, etiam disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant, atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. Sed earum solum de Grammatica librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdidi; et de Musica sex volumina; quantum attinet ad eam partem quae rhythmus vocatur. Sed eosdem sex libros, iam baptizatus, iamque ex Italia regressus in Africam scripsi; inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis vero quinque disciplinis illic similiter inchoatis: de Dialectica, de Rhetorica, de Geometria, de Arithmetica, de Philosophia, sola principia remanserunt, quae tamen etiam ista perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo „În aceeași perioadă în care mă aflam la Mediolanum, urmînd să primesc botezul, am început să scriu manuale ale diferitelor științe, punînd întrebări celor care erau cu mine și care nu erau împotriva unor atare studii; doream ca, pornind de la lucruri materiale, printr-o serie de pași siguri, să ajung sau să mă îndrept către cele imateriale. Dar din seria acelor discipline am putut duce pînă la capăt numai lucrarea *Despre gramatică*, pe care ulterior am pierdut-o din biblioteca mea, și șase cărți *Despre muzică*, referindu-se toate la partea numită ritm. Iar aceste șase cărți le-am scris după ce m-am botezat, întors deja din Italia în Africa; căci la Mediolanum doar începusem să redactez lucrarea [*Despre muzică*]. În ceea ce privește celelalte cinci discipline, începute tot acolo, și anume *Despre dialectică, Despre retorică, Despre geometrie, Despre aritmetică, Despre filozofie*, din ele au rămas compuse numai principiile, pe care de asemenea le-am pierdut, dar cred că se mai află în posesia unora".

Să adăugăm mențiunile corespunzătoare din *Indiculum* al lui Possidius:

„*X 3: de grammatica liber unus; 4: de musica libri sex; 5: ceterarum disciplinarum principia, libri quinque. id est de dialectica, de rhetorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia*". „X[1] 3: o carte despre gramatică; 4: șase cărți despre muzică; 5: principiile celorlalte științe, cinci cărți, adică despre dialectică, despre retorică, despre geometrie, despre aritmetică, despre filozofie"[1].

---

[1] Ediția Wilmart (*Miscellanea agostiniana* 1, p. 175); dar această mărturie nu este de sine stătătoare: Dom Wilmart a arătat că există motive temeinice pentru a presupune că

Se impune o distincție între *De grammatica* și *De musica*, pe de o parte, și celelalte cinci tratate, pe de alta. Numai primele două au fost terminate, *De grammatica* într-o carte, *De musica* în șase cărți; celelalte au fost numai începute.

În ce privește cele șase cărți ale lucrării *De musica*, nu se pune nici o problemă: ele ne-au parvenit în textul lor autentic.

1. *De grammatica*

Sîntem în posesia a două versiuni, una mai lungă[2], cealaltă mai scurtă[3], ale unui mic tratat de gramatică, consacrat unui scurt studiu morfologic al celor opt părți de vorbire și pe care manuscrisele îl atribuie Sfîntului Augustin. Pare cert că nici unul dintre aceste două texte nu reprezintă acea lucrare *De grammatica* despre care relatează *Retractationes*.

a) Nici unul, nici celălalt nu se prezintă sub formă de dialog, iar *Disciplinarum libri* erau, ca și *De musica*, dialoguri (cf. *interrogans eos qui mecum erant* „punînd întrebări celor care erau cu mine"):

b) Nu găsim în ele nici o urmă din acea „reducere la filozofie", care trebuia să constituie marea originalitate a acestor dialoguri și care este realizată în chip atît de minunat în cartea a VI-a din *De musica*. Nu aflăm în nici unul dintre aceste două texte ceva echivalent cu cercetările metafizice temeinice din *De magistro*, cercetări a căror ocazie o constituie gramatica. Aceste texte se plasează pe un teren pur tehnic; în ele, există o expunere — de altminteri cît se poate de elementară și conformă cu deprinderile școlii antice — a declinării substantivului, pronumelui, a conjugărilor verbelor și, în fine, a adverbelor, prepozițiilor, conjuncțiilor, interjecțiilor, a numeralelor, privite, toate, numai din punct de vedere morfologic. Lucrarea poate trece drept manual școlar; în ea, nu există nimic care să trădeze mîna unui filozof[4];

c) existența a două versiuni paralele nu permite nici uneia dintre ele să pretindă a fi autentică. De fapt, versiunea mai scurtă nu reprezintă o simplă abreviere a celei mai extinse; deși, în linii mari, ea poate să apară ca atare, conține totuși pasaje care nu se regăsesc în cealaltă[5].

Indiculum al lui Possidius depinde în mare măsură de un *Indiculum* redactat de Augustin însuși și care i-a servit în special în *Retractări* (*ibid.*, pp. 158–159).

[2] E singura versiune pe care o cunosc mauriștii: *De grammatica liber*, *P. L.*, vol. XXXII, c. 1385–1408. Reeditată de Keil, *Regulae Aurelii Augustini* ap. *Grammatici Latini*, 5, pp. 490 și urm.

[3] Publicată de A. Mai, *Ars Sancti Augustini*, ap. *Nova Patrum Bibliotheca* 1, 2, pp. 167 și urm. Reeditată de C. F. Weber, *Aur. Augustini ars grammatica breviata*.

[4] Aceste două argumente au fost deja invocate de mauriști; v. *P.L.*, vol. XXXII, c. 1385–1386.

[5] Le vom afla în special ap. Keil, *Grammatici Latini*, 5, pp. 494 și urm.

Trebuie oare ca, asemeni mauriștilor[6], să tragem concluzia că e vorba de un text apocrif și să respingem mărturia manuscriselor? Sau, așa cum s-a întîmplat, să ne gîndim că este vorba de lucrarea unui gramatician necunoscut care ar fi purtat și el numele de Augustin?[7] S-a propus și o altă soluție, mai elegantă: cele două versiuni despre care vorbim nu ar reprezenta textul original al lucrării *De grammatica*, ci ar fi două rezumate ale textului augustinian, compuse de doi gramaticieni necunoscuți[8]. Această ipoteză are de partea ei numeroase argumente plauzibile:

a) ea explică paralelismul de ansamblu și divergențele de detaliu dintre cele două versiuni;

b) caracterul lor tehnic: alcătuite, neîndoielnic, de profesori de gramatică puțin interesați de filozofie, în ele a fost lăsat la o parte tot ceea ce nu se raporta la predarea gramaticii;

c) o lectură atentă dezvăluie în cele două texte urme de dialog, evident insuficiente pentru a considera aceste expuneri aride ca adevărate dialoguri, dar care se explică prin reminiscențe literale ale textului care le-a stat la bază[9];

d) în fine, Cassiodorus menționează că, în vremea lui, exista un rezumat al unei gramatici, al cărei autor era Sfîntul Augustin[10].

Aș dori să invoc, în plus, o mărturie care n-a fost încă utilizată și care mai adaugă ceva la credibilitatea acestei ipoteze; deși nu permite să o verificăm o dată pentru totdeauna, explică cel puțin natura caracterului ei incert.

Avem la dispoziție nu numai cele șase cărți ale lucrării *De musica*, dar și un scurt tratat de metrică extras din ea și care ne-a parvenit în mod independent[11]. E suficient să se compare cele două texte pentru a se constata că acest *Epitome artis metricae* este un rezumat, mai mult sau mai puțin fidel, al primelor cinci cărți din *De musica*. Să luăm, de pildă, primul capitol:

Se vede care este metoda aplicată de abreviator, care, în general, rezumă prin simplu decupaj și urmează foarte îndeaproape textul din *De musica*[12].

---

[6] Și, pe urmele lor, Alfaric, *Évolution intellectuelle*, p. 410, n. 9 și pare-se și Amerio, *Il „De musica"*, pp. 4–5.

[7] Baebler, *Beiträge zu einer Geschichte der lateinische Grammatik im Mittelalter*, p. 18.

[8] Ipoteza a fost formulată mai întîi pentru versiunea scurtă (Crecelius, *Augustini de dialectica*, p. 3; Weber, *ed. cit.*, p. 4); Keil a extins-o la ambele texte (*op cit.*, pp. 490–491); cf. după el Hümer, *Der Grammatiker Augustinus*; Rottmanner, *Historisches Jahrbuch*, 1898, p. 894.

[9] Astfel (versiunea extinsă), c. 4; *observabis* „vei observa" (*P.L.*, vol XXXII, c. 1389); 14 la sfîrșit, *audisti... debes* „ai auzit... tu trebuie" (c. 1398); 16 la sfîrșit: *memineris* „ai să-ți amintești" (c. 1399); 26... *serva* „reține" (c. 1407).

[10] *Institutiones* 2, 1, *P. L.*, vol. LXX, c. 1152 (cf. Keil, *op. cit.*, p. 215, n. 1).

[11] El a fost regăsit de A. Mai în *Codex Vaticanus latinus* 4929 și publicat de el sub titlul *Epitome artis metricae*, ap. *Scriptorum veterum Nova collectio* 3, 3, pp. 116–134. A se ține seama de lecturile lui Du Rieu, *Schedae Vaticanae*, pp. 216–220.

[12] În singura frază care n-a fost preluată literal din textul augustinian (*qui motus nonnisi...* „care mișcare numai dacă")... abreviatorul a împrumutat totuși din *De musica* formula finală (de altminteri, schimbîndu-i sensul).

Epitome artis metricae c. 1, p. 116. Mai.

Musica est scientia bene modulandi.

Igitur modulatio a modo est nominata.

Modus ergo non erit, nisi in rebus quae motu aliquo fiunt.

Et ideo modulatio non incongrue dicitur movendi quaedam peritia.

Ergo scientia modulandi, scientia est bene movendi.

Bene moveri dicitur quidquid numero, servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur:

qui motus nonnisi animi rationalis scientia congrue fieri possunt, quod solo tribuitur animo, et sedula comparatur meditatione sive imitatione.

Qui vero ea carent, nonne tale aestimandi sunt qualis est luscinia et ceterae aves qui sensu quodam ducti bene canunt hoc est numerose et suaviter id faciunt, quamvis interrogati de ipsis numeris vel de intervallis acutarum graviumque vocum respondere non possint? Sed et hi qui illos sine ista scientia libenter audiunt, cum videamus elephantos, ursos aliaque nonnulla genera bestiarum ad cantus moveri, avesque ipsas delectari suis vocibus (non enim nulla extra proposito commodo tam impense id

De Musica, cartea I, *P.L.*, vol. XXXII, c. 1081 și urm.

Defini ergo musicam? — Non audeo. — Potes saltem definitionem meam probare? — Experibor si dixeris. — Musica est scientia bene modulandi; an tibi non videtur? (2, [2], c. 1083).

Igitur quoniam fatemur modulationem a modo esse nominatam, numquidnam tibi videtur me tuendum ne aut excedatur modus, aut non impleatur nisi in rebus quae aliquo motu fiunt? aut si nihil moveatur possumus formidare ne praeter modum aliquid fiat? — Nullo pacto. — Ergo modulatio non incongrue dicitur movendi quaedam peritia (2 [3], c. 1084).

Ergo scientiam modulandi iam probabile est esse scientiam bene movendi (*ibid.*, c. 1085).

Musica est scientia bene movendi. Sed quia bene moveri iam dici potest, quidquid numerose servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur (3, [4], c. 1085)...

Rezumat mai puțin fidel la 4 (5), c. 1085

cf.: *quod scientia potius quam usu et sedula imitatione ac meditatione fieri putemus* (4 [9], c. 1088).

Nonne tales tibi omnes videntur qualis illa luscinia est, qui sensu quodam ducti bene canunt, hoc est numerose id faciunt ac suaviter, quamvis interrogati de ipsis numeris vel de intervallis acutarum graviumque vocum respondere non possint?

Simillimos eos puto. — Quid? ii qui illos sine ista scientia libenter audiunt, cum videamus elephantos, ursos, aliaque nonnulla genera bestiarum ad cantus moveri, avesque ipsas delectari suis vocibus (non enim nullo extra proposito commodo tam impense id agerent sine quadam

agerent sine quadam libidine), nonne pecoribus comparandi sunt?	*libidine), nonne pecoribus comparandi sunt?* (4 [5], c. 1085–1086).
Nisi quia in hominibus ars quaedam est sive a se ipsis inventa aut ab aliis accepta, in avibus vero sola natura.	*Sed quid tibi videtur? qui vel tibiis canunt vel cithara, atque huiusmodi instrumentis, numquidnam possunt lusciniae comparari? — Non. — Quid igitur distant? — Quod in istis artem quamdam esse video, in illa vero solam naturam* (4 [6], c. 1086).
Epitome artis metricae c. 1, p. 116 Mai.	*De musica*, cartea I, *P.L.*, vol. XXXII, c. 1081 și urm.
	— Dă deci definiția muzicii. — Nu cutez. — Ai putea măcar să confirmi definiția mea? — Am să încerc, dacă spui tu.
Muzica este știința modulației corecte.	Muzica este știința modulației corecte, sau nu ți se pare că-i așa?
Așadar, modulația își trage numele de la *modus* (măsură). Prin urmare, măsura nu va exista decît în lucruri care se produc printr-o mișcare.	Așadar, de vreme ce admitem că modulația și-a luat numele de la *modus*, oare nu ți se pare că trebuie să fiu atent pentru ca măsura să nu fie depășită sau să nu fie produsă decît în lucruri care se realizează printr-o mișcare?
Și de aceea cu îndreptățire se spune că modulația este priceperea executării unei mișcări.	Sau, dacă nimic nu ar fi în mișcare, am putea să ne temem, poate, ca nu cumva ceva să se producă în afara măsurii? — În nici un chip. — Așadar, cu îndreptățire se spune că modulația este priceperea executării unei mișcări (2 [3], c. 1084).
Prin urmare, știința modulării este știința unei mișcări realizate în mod corect.	Prin urmare, știința modulării este, după toate probabilitățile, știința unei mișcări realizate în mod corect (*ibid.*, c. 1085). Muzica este știința de a produce o mișcare în mod corect.
Se spune că este pus în mișcare în mod corect tot ceea ce se mișcă în ritm, păstrîndu-se dimensiunile tempourilor și ale intervalelor.	Dar pentru că se poate spune că este pus în mișcare în mod corect ceea ce se mișcă în ritm, păstrîndu-se dimensiunile tempourilor și ale intervalelor (3 [4], c. 1085)...

Aceste mișcări se pot produce în mod armonios numai prin cunoașterea unui suflet rațional, pentru că ea este acordată numai sufletului și este pregătită printr-o sîrguincioasă meditație sau imitație.

Rezumat mai puțin fidel la 4 (5), c. 1085.

cf.: căci să considerăm că ea se realizează mai curînd prin știință decît prin deprindere și o sîrguincioasă imitație și prin meditație (4 [9], c. 1088).

Însă cei care sînt lipsiți de ea, care nu se cuvin apreciați ca fiind precum privighetoarea și celelalte păsări care, sub imboldul simțirii, cîntă în mod corect, adică fac acest lucru în mod ritmat și plăcut, măcar că, dacă ar fi întrebați despre ritmuri sau despre intervalele dintre sunete acute și grave n-ar fi în stare să dea vreun răspuns? Dar chiar și aceia care, fără cunoștințe științifice, îi ascultă pe alții cu plăcere, de vreme ce observăm că elefanții, urșii și alte specii de animale se mișcă după cîntec, iar păsările înseși se desfată la vocile lor (căci n-ar proceda așa, cu atîta zel, în absența unui scop anumit și a plăcerii), oare oamenii aceia nu sînt de comparat cu animalele?

Oare toți aceia care, sub imboldul simțirii, cîntă corect, nu îți par ție precum privighetoarea, în sensul că fac acest lucru în mod ritmat și plăcut, măcar că, dacă ar fi întrebați despre ritmuri sau despre intervalele dintre sunete acute și grave, n-ar fi în stare să dea un răspuns?

Eu îi consider a fi foarte asemănători. — Dar ce?

Cei care, fără cunoștințe științifice, îi ascultă cu plăcere, de vreme ce observăm că elefanții, urșii și alte specii de animale se mișcă după cîntec, iar păsările înseși se desfată la vocile lor (căci n-ar proceda așa, cu atîta zel, în absența unui scop anumit și a plăcerii), oare oamenii aceia nu sînt de comparat cu animalele?

Dar cum ți se pare? Cei care cîntă fie cu flaute, fie cu chitara sau cu alte instrumente de acest fel oare nu pot și ei să fie asemuiți cu privighetoarea?

Decît pentru că, la oameni, o anume știință a fost fie inventată de ei, fie preluată de la alții, în timp ce la păsări ea vine de la natură.

— Nu. — Dar prin ce se deosebesc?

— Pentru că la ei văd însușirea unei științe, pe cînd, la aceea, numai produsul naturii.

S-ar putea arăta și că celelalte capitole din acest *Epitome* sînt constituite din fragmente racordate, mai rar rezumate, din diferite pasaje scoase din cărțile 1–5 din *De musica*[13].

[13] Astfel, *Epitome* 2 = *De musica* 1, 8 (14), c. 1091; 3 = 1, 9 (15), c. 1092; etc. Abreviatorul urmează pas cu pas textul; un singur capitol modifică ordinea materiilor: *Epitome* 16 = *De musica* 5, 3 (4), c. 1149 + 5, 3 (3), c. 1148. Ultimul capitol, 21 = 5, 12 (25–26), c. 1159–1161.

Existența acestui *Epitome artis metricae* face întru totul legitimă ipoteza anterioară privitoare la originea celor două tratate *De arte grammatica*. Ca și ele, *Epitome* nu mai păstrează nimic din dialogul originar și a lăsat la o parte orice element filozofic, reprezentat de cartea a VI-a.

Dar, dacă am fi pierdut textul autentic al lucrării *De musica*, cum s-a întîmplat cu *De grammatica*, am fi putut discuta la nesfîrșit, fără a putea trage concluzii, asupra originii augustiniene a lucrării *Epitome*, căci, luînd-o ca atare, însăși banalitatea ei o depersonalizează. Ea conține numai un succint tratat de metrică de felul acelora pe care mulți alți profesori de gramatică de la sfîrșitul Antichității l-ar fi putut compune...

În aceste condiții, ipoteza care vede în cele două versiuni ale lucrării *De arte grammatica* rezumate anonime ale dialogului mai consistent pe care-l compusese Augustin dobîndește un înalt grad de probabilitate, dar prin însăși natura ei n-ar putea fi verificată decît dacă o soartă favorabilă ne-ar reda, într-o bună zi, textul original.

Aceste rezumate nu prezintă interes în sine: ele nu reprezintă decît un ecou al tehnicii gramaticale așa cum fusese fixată de Donatus[14].

Cu toate acestea, am ținut să discut în amănunt problema pe care ele o pun, căci concluzia la care am ajuns nu e lipsită de interes. Astfel, o dată ce *De grammatica* și *De musica*, cele două tratate ale lui Augustin, și-au aflat cititori, aceștia n-au fost decît niște pedanți. Din aceste cărți, în care s-a depus un efort considerabil pentru a transcende deșertăciunea culturii latine pe cale de stingere, pentru a reanima, prin filozofie, studiul acestor discipline care se degradau în erudiție și deșartă curiozitate, profesorii care le-au parcurs n-au reținut decît ceea ce pentru Augustin nu reprezenta decît latura accesorie; ei n-au văzut în ele decît un rezumat, destul de bine alcătuit, al principiilor științei lor, rezumat util în activitatea de predare și ușor de desprins din ansamblul problemelor. Compilația acestor *epitomata* ne îngăduie să măsurăm amploarea eșecului tentativei de cultură filozofică a lui Augustin.

3. *De dialectica*

În cazul celorlalte cărți, nici nu poate fi vorba de a poseda un text complet: Augustin nu făcuse decît să le înceapă, dar aceste versiuni neterminate (*initia* „începuturi“, *principia* „principii“) au cunoscut o anume difuzare (cf. textul din *Retractationes*: ... *se haberi ab aliquis existimo* „... cred că se află în posesia unora“). A priori deci, nu e imposibil să se fi păstrat ceva.

Tradiția manuscrisă nu ne oferă nimic în ce privește disciplinele matematice; dar dialectica și retorica sînt mai bine reprezentate. Sîntem astfel în

[14] Este aprecierea lui Keil, *Grammatici Latini*, 5, p. 492.

posesia unui scurt opuscul, *Principia dialecticae*[15], pe care o parte din manuscrisele lui i-l atribuie Sfîntului Augustin[16]. Autenticitatea lui, respinsă de mauriști din aceleași motive ca și la *De grammatica*[17], e astăzi general admisă[18]. Într-adevăr, caracterul neterminat al textului augustinian e suficient pentru a explica principalele caracteristici ale opusculului nostru:

a) aspectul de dialog este puțin evident[19]; e vorba de o simplă problemă de redactare, Augustin putea foarte bine să rezerve aceasta pentru încheierea redactării;

b) absența „reducerii la filozofie"; și aceasta — cum o dovedește *De musica* — urma să vină ulterior; începuturile (*initia*) dialogurilor trebuiau să fie consacrate expunerii principiilor (*principia*) fiecărei tehnici;

c) acest opuscul creează o netă impresie de lucrare neterminată. Să-l recitim: după cîteva definiții foarte generale, autorul introduce[20] o împătrită distincție între *verbum* „cuvînt", *dicibile* „semnificat", *dictio* „semnificant" și *res* „obiect"; dar, în cele ce urmează, nu se discută decît despre primul element, *verbum*. Mai mult, problema nu este tratată în profunzime, căci, după ce se separă studierea lui în patru părți[21], nu sînt tratate decît două (etimologie și sens), după care expunerea se oprește brusc, fără concluzie.

Cum, pe de altă parte, nu lipsesc puncte de contact cu alte lucrări augustiniene, *De magistro*[22] și *De doctrina christiana*[23], nimic nu ne împiedică să vedem în acest opuscul fie însemnările făcute de Augustin în vederea redactării cărții *De dialectica*, fie un rezumat al acestor însemnări, alcătuit de un retor. Dar, dacă această ipoteză este verosimilă, aceleași raționamente expuse mai sus ne împiedică să o considerăm ca demonstrată: aceste notițe sînt extrem de banale; ele se limitează numai la definițiile și diviziunile generale ale științei dialecticii: definiții și diviziuni de sorginte stoică[24], dar

---

[15] *P.L.*, vol. XXXII, c. 1409–1420; reeditat de Crecelius, *Aur. Augustini de dialectica liber*.

[16] Manuscrisele de la Berna 363 și 548. Dimpotrivă, manuscrisul de la Darmstadt 166 i-l atribuie retorului C. Chirius Fortunatus și a fost editat mai întîi (Basel, 1558) sub numele acestuia.

[17] Cf. *P. L.*, vol. XXXII, c. 1385–1386: și, pe urma lor, Alfaric, p. 410, n. 9.

[18] Crecelius, *op. cit.*; Prantl, *Geschichte der Logik*, 1, p. 665; Hagen, *Jahrbuch für klassische Philologie*, 1872, p. 157; Thimme, *Augustins Entwicklung*, p. 10, n. 1; Reitzenstein, *Johannes Mauropus von Euchaita*, p. 76; Fischer, *De Augustini libro qui est de dialectica*, p. 8.

[19] Astfel, § 6, *P. L.*, vol. XXXII, c. 1412: *ad te iam pertinet*... „deja de tine depinde"...; *accipias*... „să înțelegi"... 10, c. 1416... *tu iudicabis* „tu vei judeca".

[20] § 5, c. 1410.

[21] § 6, c. 1411.

[22] cf. Thimme, *loc cit.*

[23] *Principia dialecticae* 8, c. 1414 disting două dificultăți în studiul sensului cuvintelor, obscuritatea și ambiguitatea: metoda de exegeză din *De doctrina christiana* este bazată pe aceeași distincție (2, 10 [15], *P. L.*, vol. XXXIV, c. 42).

[24] Demonstrația a fost făcută de Fischer, *op. cit.*, pp. 32–36 și 52.

devenite de multă vreme banale și adoptate de învățămînt[25]; ele presupun numai o cunoaștere elementară a acestei științe, cea pe care ar fi putut-o avea majoritatea profesorilor de retorică, chiar fără să fie filozofi.

4. *De rhetorica*

Posedăm un opuscul intitulat *Principia rhetoricae*[26], prezentat și el drept lucrare a lui Augustin[27]. E o scurtă expunere, ce are toate elementele unei lucrări neterminate și care conține principiile generale ale retoricii: datoria și scopul oratorului (cap. 1–2), teză și ipoteză (cap. 3), cele șapte părți esențiale (cap. 4), cele patru condiții ale cauzei (cap. 5) etc. ...

Au fost folosite aceleași argumente ca și pentru *Principia dialecticae*[28]; a priori, nimic nu ne împiedică să vedem în el ecoul lucrării *De rhetorica* începută de Augustin. Dar o lectură atentă arată că, de data aceasta, ipoteza e întru totul improbabilă[29]: textul acesta nu are nimic augustinian: este opera unui retor latin, ce urmează îndeaproape manualul grecesc al lui Hermagoras, care nu pare să se simtă la largul lui în mînuirea vocabularului latin și care se complace la tot pasul să-și etaleze cunoștințele în domeniul vocabularului tehnic grecesc; ceea ce Augustin, din eleganță sau ignoranță, n-ar fi putut face nicicînd. Voi fi deci înclinat să las la o parte acest scurt opuscul. Nu avem ce regreta; în mai mare măsură decît precedentele lucrări, el este de o extremă banalitate și nu pune în discuție decît noțiunile cu adevărat elementare, cele pe care orice învățăcel din Antichitate care frecventase școala unui retor nu putea să nu le posede[30].

---

[25] Aceste elemente au fost probabil împrumutate din *De dialectica* a lui Varro (Fischer, *id.*, pp. 47–54) mai curînd decît din *De grammatica* sa (Reitzenstein, *op. cit.*). Dar le regăsim (Fischer, pp. 26–27) în Περί ἑρμηνείας a lui Apuleius, care nu pare a fi decît o traducere a unui manual școlar grecesc (Prantl, *Geschichte der Logik*, 1, 579).

[26] *P. L.*, vol. XXXII, c. 1439–1448, reeditată de Halm, *Rhetores Latini Minores*, pp. 135 și urm.

[27] În *Codex Bernensis* 363.

[28] Crecelius, *op. cit.*; Reuter, *Kirchengeschichtliche Studien*, dedicate lui H. Reuter, p. 231. Zurek (*De S. Aurelii Augustini praeceptis rhetoricis*, p. 69) este mult mai puțin convins.

[29] Era deja părerea mauriștilor și a lui Alfaric (*loc. cit.*, p. 576, n. 3).

[30] Un alt opuscul, *Categoriae decem ex Aristotele deceptae* (*P.L.*, vol. XXXII, c. 1419–1440) i-a fost atribuit de Alcuin lui Augustin, dar există acord în respingerea acestei ipoteze; cf. Schanz, 4, 2, p. 414 la sfîrșit.

NOTA D

Cele două ediții ale cărții a VI-a din *De musica*

Cine citește cartea a VI-a din *De musica* în continuarea celor care o precedă este frapat de o diferență de ton atît de mare, încît pare cu neputință ca această ultimă parte să aibă aceeași origine cu prima parte.

Neîndoielnic, natura însăși a materiilor tratate justifică și chiar cere o anumită opoziție: abordînd această carte a VI-a, trecem de la un expozeu de metrică la cercetări metafizice privitoare la natura senzației și la Frumosul muzical; în mare, trecem de la gramatică la filozofie[1].

Dar altceva e de remarcat: tonul cărții a VI-a nu este doar mai filozofic, ci mai religios, aș spune chiar mai ecleziastic. Astfel, versurile citate ca exemple în cărțile a II-a–a V-a sînt împrumutate din autori clasici păgîni, Catul[2], Horațiu[3], Vergiliu[4] sau din manualul școlar al lui Terentianus Maurus[5]; singurul exemplu utilizat în cartea a VI-a[6] este un vers al Sfîntului Ambrozie, cu caracter profund religios, *Deus Creator omnium* „Dumnezeu, creator al tuturor lucrurilor".

Citatele biblice, absente în primele cinci cărți, se află în număr mare în ultima carte[7].

Fapt mai decisiv: cartea a VI-a cuprinde idei aflate în discordanță nu numai cu tonul primelor cinci cărți, dar și cu starea de spirit proprie lui Augustin în epoca în care ni se spune că a fost compus *De musica*. În timp ce în cartea I Sfîntul Augustin consideră muzica o știință nobilă și frumoasă[8], în cartea a VI-a el nu găsește expresii suficient de disprețuitoare pentru acest obiect van și pueril[9]. Or, știm din cele scrise în *Retractări* că grija de a nu acorda prea mult credit disciplinelor liberale, de a nu le situa prea sus

---

[1] Cf. partea a doua, *supra*, pp. 243–247.

[2] *De musica* 5, 4 (5), *P. L.*, vol. XXXII, c. 1149.

[3] *Id.*, 4, 13 (18), c. 1139; 4, 14 (20), c. 1139; 4, 17 (35–36), c. 1146.

[4] *Id.*, 5, 3 (3), c. 1148.

[5] *Id.*, 2, 11 (21), c. 1111; 4, 16 (30–31). c. 1144.

[6] *Id.*, 6, 2 (2), c. 1163.

[7] *Id.*, 6, 4 (7), c. 1167; 6, 5 (14), c. 1170–1171; 6, 11 (29), c. 1179; 6, 11 (33), c. 1181; 6, 13 (40), c. 1184–1185; 6, 14 (44), c. 1186.

[8] Cf. partea a doua, *supra*, pp. 170–175: întreaga argumentare de care se slujește Augustin pentru a stabili că muzica e o știință se bazează pe postulatul că ea este o formă superioară de activitate.

[9] *De musica* 6, 1 (1), c. 1163–1164; cf. în special termenii: *pueriliter* „copilărește", *nugacitatem* „fleacuri", *vilem viam* „cale ușoară", *puerilia* „copilărești"...

reprezintă una dintre preocupările prin care bătrînul episcop al Hipponei se opune tînărului filozof din perioada convertirii sale[10].

Iată și o altă idee, la fel de caracteristică pentru „perioada ecleziastică": grija de a nu scandaliza oamenii simpli, de a le reaminti că numai iubirea are valoare, că soarta lor e cu mult mai de preferat celei a savanților căzuți în capcana culturii umane[11].

Să conchidem[12] oare, pe baza acestor fapte, că redactarea cărții a VI-a nu a avut loc imediat după cea a cărților care o precedă? În *Retractări*, se afirmă categoric că cele șase cărți au fost terminate în Africa, la reîntoarcerea sa după botez; ele fuseseră începute la Mediolanum, după revenirea de la Cassiciacum[13]. Acest text condensează compoziția lucrării în limite destul de înguste: tot ce se poate face este să se presupună despre cărțile I–a V-a că au fost compuse la Mediolanum, în primăvara anului 387, iar despre cartea a VI-a că a fost scrisă în Africa, cel mai devreme la sfîrșitul aceluiași an, dar nu mult după aceea, căci este greu de crezut că Augustin s-ar mai fi putut ocupa de lucrarea *De musica* după hirotonisirea sa (primăvara anului 391)[14]. Intervalul este prea scurt pentru a explica faptele observate. Accept că evoluția psihologică a lui Augustin a fost foarte rapidă în această perioadă; e adevărat că ceea ce am scos în evidență în această carte a VI-a se opune și conținutului lucrării *De vera religione*, ultima ca dată dintre scrierile perioadei „filozofice" și cea mai „creștină" ca ton.

Soluția problemei se află, după părerea mea, în *Epistola* (101) *către episcopul Memorius*: acesta îi ceruse lui Augustin un exemplar din *De musica*. Augustin îi trimite numai cartea a VI-a, căci n-a putut găsi un exemplar complet. În ce termeni anunță el această expediere?

Sextum sane librum quem emendatum reperi, *ubi est omnis fructus caeterorum, non distuli mittere Charitati tuae* „cea de a șasea carte, *pe care am găsit-o emendată* și în care se află toate roadele celorlalte cărți, m-am grăbit să o trimit excelenței tale"[15].

Emendatus este un termen tehnic care, în limba gramaticianului, are un sens foarte precis; el înseamnă „recitit și corectat"[16]. Prin urmare, la o dată intermediară între terminarea lucrării *De musica* și trimiterea ei lui Memorius,

---

[10] *Retractări* 1, 3 (2), *P. L.*, vol. XXXII, c. 588 (cu referire la *De ordine*): *in his libris displicet mihi quod multum tribui liberalibus disciplinis* „îmi displace că în aceste cărți am dat un loc important disciplinelor liberale".

[11] *De musica* 6, 1 (1), c. 1164; 6, 17 (59), c. 1193–1194.

[12] Este poziția pe care a adoptat-o Edelstein, *Musikanschauung Augustins*, p. 123, n. 45 și, după el, Svoboda, *Esthétique*, pp. 75–76; cf. Alfaric, *Évolution intellectuelle*, pp. 410–411. Amerio, dimpotrivă, este pentru menținerea unității de compoziție (*Il „De musica"*, pp. 36–38).

[13] *Retractări* 1, 6, *ibid.*, c. 591.

[14] Cf. *Epistola* 101, 1, *P. L.*, vol. XXXIII, c. 368; *id.*, 3, c. 369.

[15] *Id.*, 4, *ibid.*

[16] Cf. partea întîi, pp. 34–35, și articolul meu *Vie intellectuelle*, p. 95.

Augustin revăzuse textul cărții a VI-a. Scrisoarea 101 e îndeobște datată între 408–409; între 387 și 408–409, răgazul e suficient de mare, evoluția lui Augustin destul de completă pentru a explica nuanțele pe care le-am reliefat. Propun deci să considerăm cartea a VI-a în forma ajunsă la noi textul acestei a doua ediții, revăzută de Augustin în perioada cînd devenise episcop.

Contrastul dintre cele două părți ale textului nostru actual se explică cu ușurință: în aceeași scrisoare, Sfîntul Augustin ne spune că ar fi vrut să revizuiască și primele cinci cărți, dar că nu a putut[17]. Altminteri, i-ar fi fost ușor ca, prin cîteva retușuri de amănunt, să pună de acord aceste prime cărți cu ultima.

O dată admis acest lucru, mi se pare destul de greu să aduc mai multe precizări și să decelez aportul acestei revizuiri. M-aș hazarda totuși să formulez o ipoteză: primul capitol din cartea a VI-a este un fel de prefață ce-l pregătește pe cititor în vederea înțelegerii a ceea ce va urma; or, celelalte cinci cărți nu au prefață; cartea întîi îl plasează pe cititor, chiar de la început, *in medias res*[18]. Fără îndoială, era necesar ca la începutul ultimei cărți să se consemneze modificarea planului; este tocmai ceea ce face pe scurt, dar în măsură suficientă, fraza cu care începe capitolul 2[19]. Aș înclina să văd în primul capitol o adăugire făcută la revizia lucrării.

Poate că în acest capitol se afirmă în modul cel mai categoric trăsăturile caracteristice ale mentalității „ecleziastice". Dacă l-am suprima, cartea a VI-a ar părea mult mai în acord cu cele precedente: tonul religios este aici mai puțin vizibil; se afirmă numai treptat, pe măsură ce textul avansează, ceea ce este în conformitate cu proiectul lui Augustin de a merge *a corporeis ad incorporalia* „de la cele materiale către cele imateriale". Scriind pentru intelectuali mai preocupați de metrică decît de mistică, ei nu trebuiau intimidați prin dezvăluirea prea timpurie a ambițiilor sale, ci conduși pas cu pas, prin stadii succesive.

În afara acestui prim capitol, nu văd posibil de formulat alte sugestii precise[20], dar socot că această ipoteză a unei revizii a cărții a VI-a rezolvă în chip satisfăcător mica problemă literară pe care am expus-o.

---

[17] *Epistola* 101, 1, c. 368: *debui ergo nunc libros mittere, quos emendaturum me esse promiseram; et ideo non misi quia non emendavi; non quia nolui sed quia non potui, curis videlicet multis et multum praevalentibus occupatus*... „ar fi trebuit să rescriu cărțile pe care făgăduisem că le voi revizui, și de aceea nu le-am rescris, pentru că nu le-am revizuit, nu pentru că nu am vrut, ci pentru că nu am putut, ocupat fiind desigur cu sarcini multe și care au mai multă prioritate..."

[18] *De musica* 1, 1 (1) *P. L.*, vol. XXXII, c. 1081: *Modus qui pes est? — Pyrrhichius. — Quot temporum est?* etc. ... „Cuvîntul modus ce picior este? — Pirih. — Din cîți timpi? etc. ..."

[19] *Id.*, 6, 2 (2), c. 1163: *Quamobrem tu cum quo mihi nunc ratio est, familiaris meus, ut a corporeis ad incorporea transeamus, responde, si videtur, cum istum versum pronunciamur* etc. ... „de vreme ce, prietene, tu ești cel cu care discut, pentru ca să trecem de la lucruri materiale la cele imateriale, răspunde-mi, dacă ești de acord, cînd pronunțăm acest vers etc. ..."

[20] Poate cu excepția concluziei (6, 17 [59], c. 1193–1194), care ar putea foarte bine să fie și ea o adăugire la cea de a doua ediție.

„RETRACTATIO“

Argument: A. *Sfîntul Augustin:* 1. Măreția sa. — 2. Convertirea. — 3. Cunoștea Sfîntul Augustin limba greacă? — 4. Filozof sau teolog? — 5. Înțelept sau mistic? — 6. Sensul spiritual al Scripturii. — 7. Aspectul social al culturii augustiniene. — 8. Problema lingvistică. — 9. Adevărata gîndire a lui Augustin. — 10. Cultură și persoană.

B. *Sfîrșitul culturii antice*: 11. Valoarea reprezentativă a lui Augustin. — 12. Noțiunea de decadență. — 13. Sfîntul Augustin știa să compună. — 14. False criterii ale decadenței. — 15. Semnificațiile limbajului. — 16. Eșecul științei antice. — 17. Valoarea ambiguă a criticii curiozității. — 18. Sfîntul Augustin nu e un decadent. — 19. Un bizantinism latin. — 20. Renașterea din secolul al IV-lea.

Să ne ierte cititorul că-i oferim reproducerea ca atare a unui text avînd deja o vechime de treisprezece ani[1], care, date fiind imperfecțiunile sale, n-ar fi meritat de bună seamă o asemenea onoare. A trebuit să cedăm unor exigențe de ordin material — prilej de a medita asupra ambiguității ideii de progres, chiar și tehnic: în epoca noastră, atît de mîndră totuși de invențiile ei mecanice, dificultățile economice antrenează în fapt o decadență a nobilei arte a tiparului.

Autorul va îndrăzni să mărturisească sentimentul de ușurare pe care i l-a dat această constrîngere. După un atît de lung răstimp, n-ar fi fost de-ajuns simple retușuri de amănunt, ci ar fi trebuit să se procedeze la o refacere completă a lucrării; e de înțeles că aș fi putut să preget în fața unei atare întreprinderi. Aș vrea cel puțin ca lectorul să găsească în cele ce urmează mai mult decît un șir de corecturi materiale și minimul de adăugiri devenite indispensabile. Mi s-a reproșat adesea că imit mai cu seamă defectele maestrului meu, Sfîntul Augustin[2]: fie-mi dar permis, de data asta, să-i urmez pilda în ceea ce are bun, *ut opuscula mea cum quadam iudiciaria severitate recenseam et quod me offendit velut censorio stilo denotem* „pentru ca opusculele mele să le revizuiesc cu o severitate de judecător și să notez cu un condei de cenzor ceea ce nu-mi place“[3].

---

[1] Manuscrisul a fost terminat la Neapole, la 20 noiembrie 1936.

[2] „D. Marrou, întocmai ca Augustin însuși, rezistă cu greu plăcerii de a face digresiuni“, scria, de pildă, revista iezuiților irlandezi *Studies* (vol. 28, 1939, p. 515).

[3] Sfîntul Augustin, *Retractationes, Prol.* 1, *P. L.*, vol. XXXII, c. 583.

Pentru această muncă de reexaminare, de *retractatio*, n-am primit din partea criticii un ajutor atît de mare cum s-ar putea crede; ea a fost, în ansamblu, mult prea binevoitoare față de ceea ce nu era, pînă la urmă, decît o lucrare de începător, redactată cam în pripă, cum se întîmplă adesea cu tezele de doctorat; prea pasivă, aș zice, critica a preferat să analizeze și să înregistreze aportul cărții mele, neangajînd un dialog constructiv cu autorul acesteia[4].

I

După cum sugerează dubla articulație a titlului ei[5], cartea de față a vrut să aducă o contribuție simultană la două probleme distincte, deși subordonate: să determine buna înțelegere a *Sfîntului Augustin* însuși și să deslușească *sfîrșitul culturii antice*. Azi, sînt dator să subliniez (dat fiind că unii dintre cititorii mei s-au înșelat în privința asta) prin ce anume primul din aceste aporturi e indirect, parțial, necesarmente incomplet.

Interogîndu-l pe Sfîntul Augustin ca pe un martor al epocii în care a trăit, am căutat să pun în lumină tot ceea ce, în structura sa mentală și în comportamentul său intelectual, provenea din mediul cultural în care gîndirea și arta i se scăldau ca într-un lichid hrănitor (e fenomenul pe care am propus să-l numim „osmoză culturală“). N-am avut pretenția să scriu *un* „Sfînt Augustin“, o monografie care să-i zugrăvească portretul ca om și să prezinte un inventar de ansamblu al gîndirii sale. Cartea mea a fost concepută ca o teză, așadar ca o contribuție la progresul științei, iar pentru o teză este important să aducă lucruri noi, să evite reproducerea de lucruri cunoscute, chiar dacă, procedînd așa, trebuie să sacrifice preocupările de sinteză și chiar și legile echilibrului literar; în acest domeniu, cunoscut și răscunoscut, al studiilor antice, o teză demnă de acest nume se va înfățișa întotdeauna, mai mult sau mai puțin, ca un *De diversis quaestionibus*[6].

Așa se face că despre Sfîntul Augustin însuși am tratat într-un mod nu numai parțial, ci și cu totul exterior: unghiul din care-l abordam mă obliga

[4] Am totuși datoria și plăcerea de a semnala excepțiile: un asemenea dialog au angajat cu mine A.- J. Festugière și P. Boyancé, primul în *Revue des études grecques* (vol. 52, 1939, pp. 235–240), cel de-al doilea în *Revue des études anciennes* (vol. 47, 1945, pp. 142–148 și *pass.*, pp. 148–152, în recenzia alăturată a tezei lui P. Courcelle). Am avut de asemenea mult de cîștigat meditînd asupra însemnării pe care regretatul Marc Bloch mi-a consacrat-o în *Annales d'histoire sociale* (vol. I, 1939, pp. 185–187); din păcate (după cum cel dintîi a ținut să recunoască), el nu era îndeajuns de familiarizat cu perioada și cu problemele studiate pentru a putea da remarcilor sale precizia tehnică ce le-ar fi făcut pe deplin pertinente.

[5] Și după cum se precizează în „Introducere“ (pp. 14–15).

[6] Astfel, capitolul consacrat originii artelor liberale (pp. 181–199) e un simplu excurs: subiectul tratat interesează mai mult istoria culturii elenistice și romane (subiect reluat de mine în *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, pp. 243–256) decît pe Augustin și sfîrșitul culturii antice!

să las deoparte ceea ce era în el mai personal, original, serios, profund și real. A trebuit să depun (pot să mărturisesc) un statornic efort de renunțare spre a-mi duce proiectul la bun sfîrșit, nelăsîndu-mă purtat de curentul ce m-ar fi dus în ape adînci; nu fără regret, de pildă, și nu fără un anume sentiment de profanare, a trebuit să mă mulțumesc să rețin, din cărțile lucrării *De Musica* asupra cărora meditasem, cu atîta folos, pentru edificarea mea personală[7], doar o expunere aritmetică elementară și o schemă dialectică.

Credeam că am dat, cînd s-a ivit prilejul, destule explicații privind contrastul dintre această analiză, extrinsecă, a activității (*behaviour*) a lui Augustin și sentimentul atît de profund ce mă-ncerca în fața grandorii geniului său (pp. 67, 375[183], 377)[8]. Nu m-aș fi gîndit că vreunul dintre cititorii mei ar putea s-o conteste: bătrînii profesori pozitiviști care m-au format, oricît de puțin deschiși erau la valoarea permanentă a spiritului teologic, mă învățaseră să-l respect în autorul *Cetății lui Dumnezeu* pe unul dintre marii maeștri ai cugetării pe care i-a produs omenirea.

Iată de ce mă miră felul cum a folosit cartea mea Ch. Guignebert[9]: acoperind-o de elogii, scoate totodată din lectura ei elementele unui veritabil pamflet împotriva Sfîntului Augustin, reținînd aproape numai ceea ce poate părea defavorabil eroului meu, și aceasta cu o părtinire ce merge uneori pînă la a deforma grav propria-mi mărturie[10]. El ajunge să formuleze judecăți de felul:

---

[7] După cum o atestă cărticica mea *Traité de la Musique selon l'esprit de saint Augustin*, publicată (sub numele Henri Davenson) în *Cahiers du Rhône*, în 1942.

[8] Referințele prezentate astfel trimit la paginile primei ediții [franceze].

[9] Într-un articol postum, care a avut straniul destin de a fi publicat deopotrivă de *Revue historique* (vol. 188–189, 1940, pp. 403–413: *Saint Augustin et la fin du monde antique, à propos d'un ouvrage récent*) și de *Revue de l'histoire des religions* (vol. 122, 1940, pp. 25–41: *La culture antique et saint Augustin, à propos d'un livre récent*): ca și titlurile, cele două texte nu diferă decît prin modificări de amănunt.

[10] Astfel, *art. cit.* din *Revue de l'histoire des religions*, p. 29: „retorica sa rămîne deopotrivă ireală și convențională în scolarismul ei“ (p. 52); eu totuși am subliniat (p. 80), urmîndu-l pe Nietzsche, valoarea estetică a retoricii clasice, izvor de frumusețe formală (cf. în același sens și în mod mai explicit, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, pp. 281–282); apoi, tot în *Revue de l'histoire des religions*, p. 37: „retor, totuși, în mod incurabil“ (p. 540); mie mi se pare că această pagină spune aproape contrariul. Sau tot așa, p. 30: „Unei științe propriu-zis inexistente – d. Marrou nu caută să ne convingă de contrariu – îi corespunde o erudiție ce nu pare a fi mai valoroasă“; eu totuși am insistat (pp. 133–135) asupra valorii pozitive pe care o reprezentau *curiositas* și *mirabilia* ca reacție împotriva fizicii filozofilor... P. 31: „D. Marrou apreciază informația lui latină, în domeniul creștin, ca fiind *remarcabil de întinsă*; în ce mă privește, nu sînt la fel de convins, și acest *remarcabil* s-ar cere definit cu precizie“; oare n-am făcut-o, la pp. 341–342? Ch. Guignebert nu reține însă decît mărturiile negative: el citează doar paginile precedente (pp. 340–342) spre a dovedi că „bagajul patristic al lui Augustin nu pare foarte substanțial“ (*Revue de l'histoire des religions*, p. 35). Sînt profund sensibil la doza de inelegantă pe care o comportă poate, din parte-mi, polemica cu un autor pe care am avut onoarea să-l am profesor și a cărui memorie o respect; dar acest articol interpretează tot timpul propriile-mi judecăți, prezumînd acordul meu cu respectivele interpretări,

Cu toate acestea, el (d. Marrou) susține, dacă l-am înțeles bine (p. 434), că Augustin reprezintă „una dintre cele mai viguroase minți pe care le-a produs istoria"; îmi vine greu să subscriu fără rezerve la o judecată atît de optimistă, pentru că, la urma urmei, prin ce a manifestat, la drept vorbind, acest simplu „generalist" (p. 360) marea superioritate a geniului său asupra sărmanei culturi găunoase și agonizante care l-a format și pe care a practicat-o? A evadat el cu adevărat din ea? Citindu-l pe d. Marrou, n-ai zice[11].

Se poate; însă citindu-l pe Sfîntul Augustin însuși, nimeni nu se va îndoi de asta! Mă văd deci nevoit să-i rog pe noii mei cititori să nu caute în cartea mea altceva decît am declarat că am urmărit prin ea și să nu rămînă la ea dacă vor să-și facă o părere adecvată despre geniul episcopului din Hippona. Vom reveni mai jos la noțiunea de „literat al decadenței", și atunci voi avea prilejul să „retractez" mai multe din judecățile mele dintîi. În măsura — e drept, mare — în care am decelat realmente în cultura lui Augustin lacune și insuficiențe, se cuvine, simplu, trasă concluzia[12] că despre cultură nu trebuie să ne facem un naiv ideal enciclopedic: cineva poate fi un om mare și fără a ști totul.

II

Un alt punct care necesită precizări este problema convertirii lui Augustin. Credeam că am luat îndeajuns de clar poziție față de teza paradoxală a lui P. Alfaric, care contestă caracterul creștin al gîndirii lui Augustin în anii 386–387 și pentru care „atît din punct de vedere moral, cît și intelectual, el s-a convertit mai degrabă la neoplatonism decît la Evanghelie"[13]. Am făcut-o cu discreția pe care mi-o impuneau delicatețea (nu-i niciodată plăcut să semnalezi greșelile unui om mai vîrstnic) și complexitatea problemei (pp. 14[13], 143[10]), dar mă mir că unul dintre cititorii mei a putut, după ce m-a citit, să scrie ca pe un lucru de la sine înțeles: „Cînd (Augustin) devine creștin, în 391..."; ce a fost Augustin începînd cu ziua de Paști a anului 387? Mă văd nevoit să spun aici că așez cartea lui P. Alfaric în categoria acelor „teze ambițioase și paradoxale" care „împovărează știința cu mormanul de contestări sub care urmează să fie curînd îngropate" (p. 15).

---

cum se întîmplă la p. 34: „Încît am impresia că poate d. Marrou nu e în fond prea departe de felul cum văd eu lucrurile"; tot așa, la p. 39 sau 41. Cine nu spune nimic acela consimte: eu m-am simțit dator să protestez.

[11] *Revue de l'histoire des religions, art. cit.*, p. 36.

[12] După cum d. Émile Bréhier, președintele juriului în fața căruia mi-am susținut teza, a subliniat cu prilejul ședinței de susținere.

[13] Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, I. *Du Manichéisme au Néo-platonisme*, Paris, 1918, p. 399; de remarcat ciudățenia acestei formulări, care elimină aspectul specific religios al convertirii.

De treisprezece ani încoace, mormanul a tot crescut[14], dar, dintre toate contestările, cea mai pertinentă este cea pe care o constituie însăși tăcerea lui P. Alfaric: dînsul ne-a oferit în 1918 doar volumul I al unei lucrări ce trebuia să numere trei: e un lucru care trebuie subliniat ca deosebit de elocvent. Treizeci de ani nu i-au fost de-ajuns autorului ca să publice acel volum al II-lea, în care ar fi urmat să arate cum, în doisprezece ani, Augustin „trece de la filozofia neoplatoniciană, pentru care creștinismul nu era în ochii săi decît un substitut practic și popular, la o credință catolică din ce în ce mai rigidă"[15]. Și înțelegem de ce: dacă Augustin nu era catolic atunci cînd s-a botezat, nu văd cum s-ar putea stabili că a devenit mai tîrziu, fără a nărui argumentarea negativă din volumul I, argumentare falacioasă, ce mi se pare izvorîtă din acea confuzie dintre rigiditatea spiritului și rigoarea metodei, elocvent denunțată odinioară de Péguy[16]. De fapt, această argumentare sfîrșește prin a atribui Sfîntului Augustin, în chip cu totul neverosimil, psihologia contemporanului și vecinului său Synesios din Cyrene, episcop și convertit fără voie! Nu Augustin, în 386, ci Synesios, către 410, e cel care vede în Cristos un „Platon al gloatelor"[17], cel care alege după placul său

[14] M. P. Garvey, *Saint Augustine, Christian or Neoplatonist? From His Retreat at Cassiciacum until His Ordination at Hippo*, Dis. Milwaukee, 1939; U. Moricca, *La conversione di S. Agostino*, ap. *Il mondo classico* (Torino), 1941, pp. 232–253. Mult mai rodnic mi se pare efortul depus de P. Courcelle de valorificare a mărturiilor pozitive de care dispunem din alte surse și care permit mai buna înțelegere, confirmarea și (în cîteva puncte de detaliu) corectarea mărturiei din *Confesiuni*: cf. *Les premières Confessions de saint Augustin*, ap. *Revue des études latines*, vol. 21–22, 1943–1944, pp. 155–174; *Plotin et saint Ambroise*, sub tipar ap. *Revue de philologie*; îi datorăm lui P. Courcelle o mai bună cunoaștere a mediului milanez frecventat de Sfîntul Augustin: ea face să dispară antinomia creștinism–neoplatonism; simbioza, dacă nu și sinteza celor două li se părea normală unor oameni ca Manlius Theodorus sau Simplicianus, fără a mai vorbi de Ambrozie însuși: cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, ed. a 2-a, Paris, 1948, pp. 122–128, 164[2], 169[7].

Despre Augustin și neoplatonism, a se vedea de asemenea, în mod mai general: J. Ritter, *Mundus Intelligibilis, eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt, 1937; B. Switalski, *Neoplatonizm a etyka Sw. Augustyna*, Varșovia, 1938; J. Wytzes, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins De Genesi ad litteram*, ap. *Zeitschrift f. d. neutest. Wiss.*, 1940, pp. 137–151; S. Caramella, *I Neoplatonici nelle Confessioni di S. Agostino*, ap. *Nuovo Didaskaleion* (Catania), I, 1947, pp. 49–54. Și, dintr-un alt punct de vedere, M. Gercken, *Inhalt und Aufgabe in den Jugendschriften Augustins*, Osnabrück, 1939; R. Cadiou, *Notes sur la première théologie de saint Augustin*, ap. *Recherches de sciences religieuses*, vol. 27, 1937, pp. 597–614.

[15] Alfaric, *op. cit.*, p. VIII.

[16] În legătură cu elogiile aduse cu atîta naivitate de Ch. V. Langlois lucrării *Saint Martin* a lui Babut: „Acesta a dovedit clar ca lumina zilei că Sfîntul Martin era un fel de mitocan dubios și detestabil etc." (*L'argent*, ed. minor, p. 78; și mai ales: *L'argent suite*, pp. 114–115).

[17] Alfaric, p. 525; cf. Synesios, *Ep.* 105, *P.G.*, vol. LXVI, c. 1488A: „Ce ar putea să aibă în comun poporul și filozofia? Adevărul privitor la cele divine trebuie ținut secret, căci gloata, πλῆθος, are nevoie de altceva."

printre articolele *Crezului*[18], cel care se gîndește cu seriozitate să practice sacerdoțiul cu condiția ca în forul său lăuntric să rămînă filozof, chiar de-ar fi în afară „filomit"[19]. În mod paradoxal, P. Alfaric și-a identificat greșit eroul!

Să nu-și închipuie adepții întîrziați, de vor mai fi rămas, ai tezei sale că ar putea găsi sprijin în obiecția ce mi-o opune A.-J. Festugière[20]: rolul recunoscut de Augustin cel de la Cassiciacum rugăciunii și harului (pp. 152–153) ar fi „un element specific religios, nu însă specific creștin sau augustinian". La care eu răspund, întîi, că incontestabila înrudire de accent dintre rugăciunile ermetice și cea din *Solilocvii* I, 1 (2–6) nu trebuie să ne facă să uităm notele specific creștine ale acesteia[21], iar apoi, și mai ales, că problema nu este de a ști dacă, în 386–387, Sfîntul Augustin a ezitat între creștinism și o formă păgînă de ideal religios. El a făcut pasul decisiv: s-a înscris pentru botez. Problema este de a ști care e semnificația acestui demers, sau mai degrabă dacă are vreo semnificație, căci, din perspectiva în care se plasează P. Alfaric, această hotărîre, atît de mult timp întîrziată, apare cu totul absurdă. Pentru a-i infirma teza, trebuie, și e suficient, să se identifice în scrierile din „perioada filozofică" un accent specific religios: căci, dacă e religios, atunci este creștin.

Recunosc, firește, că *Praesta mihi primum ut bene te rogem*[22] „dă-mi mai întîi puterea să te rog așa cum se cuvine" nu este, în sine, foarte semnificativ, dar, pentru cine caută să reconstituie evoluția psihologică a Sfîntului Augustin, nimic nu e mai revelator decît identificarea sub pana sa, încă de la finele anului 387, a unei formule anticipat și atît de net antipelagiene (ba, mai mult, ea se opune chiar și ideii care va constitui mai tîrziu teza fundamentală a așa-numitului semipelagianism).

III

Singurul capitol care, din chiar momentul apariției, a stîrnit vii discuții și, drept urmare, necesită azi o punere la punct deosebit de atentă este cel pe

---

[18] Se știe că Synesios refuza să renunțe la ideea preexistenței sufletului, să admită sfîrșitul lumii și învierea trupurilor: *ibid.*, c. 1485B.

[19] *Ibid.*, c. 1488A: δυναίμην ἂν ἱερᾶσθαι, τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ᾽ ἔξω φιλομυθῶν „aș putea îndeplini funcția sacerdotală, rămînînd pe dinăuntru filozof, iar în afară filomit".

[20] *Revue des études grecques*, vol. 52, 1939, pp. 327–328.

[21] Credință, speranță și iubire: *Solil.* I, 1 (3), *P. L.*, vol. XXXII, c. 870; I, 1 (5), c. 872; numeroase citate din Scriptură, de pildă I, 1 (3), c. 871 : I Cor. 15, 54; Matei 7, 8; Ioan 6, 35; 16, 8; Gal. 4, 9 (fapt neglijat de Alfaric, *op. cit.*, p. 398[5]); cf. J. Finaert, *L'évolution littéraire de saint Augustin*, teză, Paris, 1939, pp. 40–42: „cristianisme" lingvistice în scrierile din 387–388.

[22] *Solil.* I, 1 (2), c. 869, citat la p. 177[6].

care l-am consacrat chestiunii dacă Sfîntul Augustin cunoștea limba greacă (pp. 39–47). Pe această temă, s-a scris foarte mult[23]:

1. B. Altaner, *Augustinus und die griechische Sprache*, ap. *Pisciculi* (Miscellanea Dölger), *Antike und Christentum, Ergänzungsband*, I, 1939, pp. 19–40.
2. Idem, *Augustinus und die christliche Patristik*: catastrofa în care s-a scufundat Germania a împiedicat pînă acum apariția acestei cărți[24], încît folosim doar concluziile ei, așa cum ni le-a rezumat autorul, ap. *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 41 (1941), p. 59.
3. I. Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque, les relations trinitaires*, Freiburg (Elveția), 1940, pp. 98–102; 118.
4. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, de citit acum în ediția a doua, Paris, 1948, pp. 137–194.
5. G. Bardy, *La question des langues dans l'église ancienne*, vol. I, Paris, 1948, pp. 196–202[25].

Să constatăm imediat că discuția, deși se prelungește, nu mai vizează decît chestiuni de amănunt; în ce privește esențialul, s-a căzut de acord: bazele acestuia au fost determinate încă din 1906 de E. Angus[26]:

On the testimony of Augustine's works, he had
— a limited working knowledge of biblical Greek,
— a very slight knowledge of patristic Greek,
— and apparently no working knowledge of classical Greek[27].

Aceasta e, în fond, poziția pe care mi-am asumat-o; discuțiile ulterioare n-au făcut decît s-o precizeze și să-i aducă mici corecții.

În ceea ce privește greaca biblică, P. Courcelle a adus o contribuție decisivă[28] la lămurirea chestiunii, datorită cronologiei[29]. Am subliniat cît de mult

---

[23] Las aici la o parte discuțiile stîrnite de teza mai generală de la pp. 47–53 privind *Uitarea limbii grecești în Occident și începutul Evului Mediu*, urmînd să revin asupra acestei probleme într-un memoriu cu același titlu, care va apărea curînd în *Revue du Moyen Âge latin*.

[24] Cf. B. Altaner, ap. *Miscellanea G. Mercati*, vol. I (*Studi e Testi*, vol. 121), p. 520[14]; lucrarea trebuia să apară inițial la Bonn, în 1942 (*Byz. Zeitschrift, loc. cit.*).

[25] *Pro memoria* (se rezumă, în fond, la analiza aportului din studiul meu și din cel al lui Courcelle).

[26] Într-o carte ce n-a fost îndeajuns de apreciată (nici chiar în țara de origine) și care oferă mai mult decît promite titlul: *The Sources of the First Ten Books of St. Augustine's de Civitate Dei* (teză susținută la Princeton), partea a 3-a, *Augustine's Knowledge of Greek*, pp. 236–276.

[27] *Op. cit.*, p. 276, *Teza IV* (aici, p. 29[1]).

[28] *Les Lettres grecques*[2]..., pp. 139–152.

[29] Cunoaștem de fapt destul de precis cronologia operei augustiniene: datele furnizate de Portalié, Schanz, Nebreda, de Labriolle (de folosit acum în ediția a 3-a, furnizată de G. Bardy, a lucrării sale *Histoire*, Paris, 1947, vol. 2, tabelul 8), Goldbacher (*CSEL*, vol. 58, pentru *Scrisori*), Kunzelmann (*Miscellanea Agostiniana*, Roma, vol. 2, pp. 417–520, pentru *Predici*), Huyben (*Miscellanea Augustiniana*, Rotterdam, pp. 265–274, pentru

variază recursul la limba greacă în funcție de diversele lucrări exegetice ale lui Augustin (pp. 354–355): P. Courcelle arată, în chip cît se poate de fericit, că lucrările în care greaca nu e folosită ori e folosită puțin (și la un nivel elementar) sînt primele în ordine cronologică, datînd din preajma anului 400 sau puțin după. Mai tîrziu, recursul la greacă devine „fie frecvent, fie obișnuit"; începînd din 415/16, constatăm la Augustin o stăpînire practică — realmente satisfăcătoare — a limbii grecești biblice.

Un lucru e deci sigur: trebuie admis că, între anii 400 și 415, Sfîntul Augustin izbutise să-și perfecționeze cunoștințele de greacă[30]. Fapt important, care se cuvine pus la dosarul (pp. 337 și urm.) eforturilor făcute de el pentru a-și pune de acord practica cu teoria, cultura sa creștină cu idealul ce și-l făcuse despre ea: e remarcabil că, în cursul unei vieți pe care am prezentat-o ca fiind atît de încărcată de evenimente (p. 295, n. 12), el a ținut să-și reia și să-și completeze studiile grecești, lucru care i-a izbutit.

Să nu exagerăm totuși însemnătatea acestei descoperiri: deși trebuie recunoscută la Augustin, în perioada 416–419, o *working knowledge of biblical Greek* sensibil ameliorată, el nu cunoștea încă perfect greaca. P. Courcelle a spus-o primul[31]; eu aș mai stărui asupra acestui punct. Mi se pare foarte semnificativ că în *Enarratio in Ps.* 118, lucrare foarte serioasă și neavînd nimic dintr-o predică exoterică, cronologic ultima, de altfel, dintre *Enarrationes*[32], că așadar pînă și în ea recursul la greacă este neregulat și

---

Tract. in Ioh.) trebuie confruntate și completate cu ajutorul cercetărilor minuțioase ale lui S. Zarb: *Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Roma, 1934, și în revista *Angelicum*, vol. 10, 1933, pp. 50–110 (despre *Tract. in Ioh.*), 12, 1935, pp. 52–81; 245–261; 13, 1936, pp. 93–108; 252–282; 14, 1937, pp. 516–537; 15, 1938, pp. 382–408; 16, 1939, pp. 267–295; 17, 1940, pp. 263–294; 24, 1947, pp. 46–69; 265–284; 25, 1948, pp. 37–44 (despre *Enarr. in Psalm.*).

30 Chestiunea ce continuă să rămînă obscură este cea a mijloacelor care i-au permis lui Augustin să realizeze aceste progrese; ipoteza, formulată odinioară de Erasmus, potrivit căreia bătrînul episcop Valerius, grec de origine, ar fi fost profesorul preotului său, ulterior *coadiutor* (cf. n. 41 de la p. 45) este infirmată de precizările cronologice aduse de P. Courcelle (Valerius moare în 396, iar la acea dată Augustin încă nu cunoștea greaca). Ipoteza propusă de mine, n. 42 de la pp. 45–46 (lucrul în echipă) și care, orice ar spune Altaner (*Pisciculi*, p. 35), este independentă de contrasensul comis de Reuter privitor la *De Trinit.* 5, 8 (10), a fost reluată după mine (Chevalier, p. 100; Bardy, p. 201[5]; B. Pruche, ap. *Revue des sc. phil. et théol.*, vol. 32, 1948, p. 211[16]). Trecînd astfel din mînă-n mînă, ea dobîndește treptat consistență și riscă pînă la urmă să treacă drept un fapt stabilit: să reamintim deci, cu Altaner, că nu e vorba decît de o ipoteză, pînă în prezent total gratuită. Fără îndoială că la Hippona existau greci (Altaner, *Pisciculi*, p. 24: Augustin, *Pred.* 180, 5, 5; 45, 5), dar nu știm dacă și printre clericii mînăstirii episcopale. Un bun prilej de a sublinia următorul fapt remarcabil: îl cunoaștem bine pe Augustin, dar nu-l cunoaștem decît pe el: nu aflăm de la el (și practic nici de la Possidius) nimic despre anturajul său nemijlocit, despre secretarii, tahigrafii, bibliotecarii săi; nu dispunem de un echivalent al celebrei mărturii a lui Eusebiu despre atelierul lui Origene, *Hist. eccl.* 6, 23, 2.

31 *Les lettres grecques*[2]..., pp. 150–151.

32 Zarb o datează la începutul anului 418, ap. *Angelicum*, vol. 12, 1935, pp. 79–81.

ezitant[33]; la această concluzie concură și faptele semnalate de M. Comeau în predicile despre Sfîntul Ioan (p. 356, n. 97)[34]. În mod normal, Sfîntul Augustin lucrează pe Biblia latinească: nu se raportează sistematic, nici fără efort, nici totdeauna cu folos, la textul grecesc: practica sa e exact inversul celei a lui Tertullian, care întotdeauna are în mînă textul grecesc și retraduce direct toate citatele de care se folosește, chiar și cînd are sub ochi versiuni latinești[35]. Această răsturnare învederează reculul limbii grecești în Africa între anii 200 și 400... Fără îndoială că aceste progrese, constatate astfel în mod obiectiv, permit valorificarea din plin a unui fapt semnalat de P. Henry și pe care eu am avut tendința să-l minimalizez (pp. 45 și urm.): reluînd către 415 *Enneadele* lui Plotin spre a le folosi în *Cetatea lui Dumnezeu*, Sfîntul Augustin traduce citatele direct din greacă, și nu le preia dintr-o traducere latinească, în speță din cea a lui Victorinus.

Poate că însă, la rîndul său, purtat de elanul propriei reacții, P. Courcelle exagerează un pic în sens contrar, încît poziția delicată și nuanțată la care se oprise părintele Henry[36] devine, la el, mai rigidă; bunăoară, atunci cînd spune că, „în 415, citea în original toate *Enneadele*"[37]. Continuăm să ignorăm care erau tratatele traduse de Victorinus, dar sînt de părere că demonstrațiile de pînă acum n-au furnizat încă dovada că Augustin ar fi abordat direct textul grec al vreunei porțiuni din *Enneade*.

Oricum ar sta lucrurile în această privință (aici, ne aflăm în acel spațiu îngust unde tăcerea documentelor lasă fiecăruia libertatea de a emite ipoteze), verificările minuțioase efectuate pe altă cale de P. Courcelle nu modifică sensibil judecata emisă privind cunoașterea clasicilor și a Părinților

---

[33] Vezi notele 93 de la p. 355 și 101 de la p. 356 (a nu se reține însă decît primul din textele invocate: text de altfel foarte semnificativ: cf. Courcelle, p. 150).

[34] De fapt, consider inacceptabilă obiecția lui Courcelle, p. 151[1]: faptul că într-o predică adresată mulțimii episcopul nu-și etalează cunoștințele filologice este cît se poate de firesc, dar asta nu justifică comiterea de contrasensuri în legătură cu gîndirea evanghelistului, datorită neverificării conținutului textului grecesc în timpul pregătirii predicii.

[35] P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, vol. I, p. 71.

[36] În orice caz, P. Courcelle are meritul de a fi completat extrasele acestuia: *Les lettres grecques*[2], pp. 162–163; cf. pp. 163–167. În afară de Plotin, Sfîntul Augustin a mai cunoscut, în perioada convertirii sale, *De regressu animae* a lui Porphyrios, în traducerea latină a lui Victorinus.

[37] *Ibid.*, p. 161; cf. formulările mult mai prudente pe care le folosește P. Henry, *Plotin et l'Occident*, pp. 133 și urm. și îndeosebi p. 136: „Episcopul de Hippona știa așadar destulă greacă pentru a putea parcurge în original operele lui Plotin. Este deci posibil să o fi făcut. E chiar probabil." Tot așa, la p. 137, P. Henry se sprijină pe cunoștințele de greacă vizibile în lucrările exegetice ale lui Augustin; or, după cum am verificat, această stăpînire a limbii grecești biblice nu e lipsită de oarecare restricții; este ea de-ajuns spre a ne convinge de posibilitatea unui acces direct al lui Augustin la proza obscură a lui Plotin? Courcelle a simțit și el dificultatea: *Les lettres grecques*, p. 162[1]: „E de la sine înteles că, în orice caz, lui Augustin nu-i venea deloc la îndemînă să citească acest text dificil".

greci[38]: cunoaștere rămasă mereu destul de limitată[39], bazată în principal pe traduceri latinești; Sfîntul Augustin nu recurge, cel mai adesea, la textul original decît pentru a verifica, așa cum face în cazul Bibliei, exactitatea uneia sau alteia dintre aceste traduceri. Doar în mod excepțional[40] îl vedem încumetîndu-se, numai cu forțele proprii, să abordeze un text grecesc; singurele cazuri unde pare sigur că a făcut asta sînt unele texte scurte sau ușoare: cîteva rînduri din *Oracolele sibiline* citate în greacă, și nu traduse, de către Lactanțiu[41], sumarele cărților a XI-a–a XIV-a din *Antichitățile* lui Iosephus[42]...

Desigur că efortul și progresele lui Augustin nu trebuie oprite la limita anilor 415/16; după cum amintește cu folos P. Courcelle[43], controversa pelagiană îl va sili să se aplece asupra unor noi texte grecești. Să nu exagerăm însă nici aici: deși a citit un anumit număr de omilii ale cappadocienilor sau ale lui Chrysostomos (p. 47), a făcut-o *întîi* în traducere[44], iar dacă, în desfășurarea ulterioară a discuției, și-a procurat cîte un manuscris grecesc cuprinzînd deopotrivă predici ale lui Vasile și ale lui Chrysostomos[45], n-a făcut decît să verifice în el și să retraducă scurte pasaje, întocmai cum procedase și în cazul Bibliei.

Progresele făcute de Augustin la bătrînețe, deși reale[46], n-au modificat totuși sensibil situația: nici de data asta nu e vorba, cel mai adesea, decît de scurte verificări avînd ca obiect cîte un text de cîteva rînduri[47]. O singură

---

[38] *Ibid.*, pp. 153–182 și 183–193.

[39] Ar trebui chiar șterse din lista mea (pp. 44–47) *Timaios* de Chalcidius și *Phaidon* de Apuleius; n-ar prea fi de adăugat decît un manual elementar de istorie a filozofiei, cel, pare-se, al lui Cels(in)us, tradus, bineînțeles, în latină: *ibid.*, pp. 157, 158, 179–181.

[40] Dar n-aș mai spune (pp. 43–44) că asta nu se întîmplă *niciodată*; de corectat de asemenea paranteza din n. 93 de la p. 355.

[41] P. Courcelle, *ibid.*, p. 178[2] (de corectat în consecință n. 47 de la p. 46); în schimb, nu voi fi de acord cu P. Courcelle în privința *Oracolelor* citate în *De civitate Dei* 18, 23, 1 (n. 46 de la p. 46; Courcelle, pp. 177–178): termenii folosiți de Sfîntul Augustin (*quidam latinis et stantibus versibus est interpretatus* „cineva le-a tradus în versuri latinești corect alcătuite"), într-un pasaj unde vorbește despre sine la persoana întîi, fac puțin verosimilă ipoteza că el ar fi autorul acestei traduceri.

[42] Vezi tot Courcelle, p. 184: *Cetatea lui Dumnezeu* 18, 45, 2–3, *P. L.*, vol. XLI, c. 606–607.

[43] *Les lettres grecques*, p. 151.

[44] Traducerea din Vasile pe care a cunoscut-o (n. 50 de la p. 47) a fost între timp identificată de B. Altaner, *Eustathius, der lateinische Übersetzer der Hexamaeron-Homilien Basilius der Grossen*, ap. *Zeitschrift f. d. Neutest. Wiss.*, vol. 39, 1940, p. 161–170.

[45] P. Courcelle, *op. cit.*, p. 190.

[46] *Ibid.*, pp. 151–152.

[47] *Ibid.*, pp. 181–182, unde P. Courcelle, rectificînd o afirmație imprudentă făcută de mine în n. 100 la cap. VI al părții întîi, arată că Sfîntul Augustin (*Retract.* 2, 62) a verificat după textul grecesc o anecdotă luată din *Gynaecia* ale medicului Soranus. Dar și aici Courcelle merge prea departe atunci cînd conchide că Augustin „spre sfîrșitul vieții sale... citește liber opere grecești de tot felul". Nu-mi pot închipui cum, în toiul încleștării pelagiene, bătrînul adversar al lui *curiositas* găsea timp să citească pe îndelete pagini dintr-un tratat de ginecologie. Avînd în vedere atmosfera eristică a disputei, modul în care scrierile polemice ale lui Augustin erau puricate de adversarii săi, care-i pîndeau cu

dată[48] îl vedem apucîndu-se de o lucrare întreagă, pe care o abordează fără să fi avut anterior la dispoziție o traducere: capitolele I—al LVII-lea ale tratatului său *De Haeresibus* reproduc direct lucrarea corespunzătoare a lui Epiphanes din Salamina[49] — ce-i drept, nu marele tratat intitulat *Panarion*, ci un rezumat anonim, *Anacephalaeosis*, mult mai scurt și mai simplu; Sfîntul Augustin a tradus acest text rînd cu rînd — de altfel, nu fără osteneală și nici fără erori[50].

Ținînd cont de toate acestea, vom încheia deci[51], nuanțînd întrucîtva formulele cîteodată cam prea rigide la care se oprea expunerea de la pp. 43, 46, 47: începînd din 415/16, Sfîntul Augustin își însușise suficiente cunoștințe de greacă spre a putea să compare o traducere latinească cu originalul, să o verifice, să o corecteze; în mod excepțional, se încumetă uneori să tălmăcească direct cîte un text grecesc, fără să fi trecut mai înainte printr-o traducere, ceea ce însă nu constatăm cu certitudine decît pentru texte cel mai adesea destul de scurte și întotdeauna ușoare. Exceptînd Sfînta Scriptură, pentru care recurge firesc (dar nu întotdeauna, și nici foarte regulat) la textul grecesc, verificările și lecturile sale răspund unui obiectiv precis și clar delimitat. Dacă, luată în ansamblul și în profunzimea ei, cultura sa a fost hrănită din izvoare grecești, aceasta s-a făcut grație traducerilor existente, care i-au îngăduit accesul la ceea ce a cunoscut din literatura filozofică și patristică greacă (pentru că literatura profană a rămas practic în afara orizontului său). Gîndirea lui Plotin și a lui Porphyrios a putut exercita asupra gîndirii sale o influență atît de profundă grație neoplatonismului de expresie latină (Victorinus, mediul milanez grupat în jurul Sfîntului Ambrozie). Cît privește lecturile sale din Părinții greci, limitate și, în bună parte, tardive, ele n-au contribuit atît de direct la conturarea și elaborarea elementelor teologiei sale. Cultura lui Augustin este deci, dacă nu în totalitate, măcar în ce privește esențialul, de limbă latină.

IV

Celelalte părți ale tabloului meu nu par să necesite reexaminări la fel de minuțioase; frecventarea tot mai intimă a operei augustiniene mă convinge de exactitatea schemei după care am distribuit analiza culturii lui Augustin:

---

maliție orice eroare, e mult mai probabil ca vreun cititor, prieten sau dușman, al lucrării *Contra Iulianum* să-i fi semnalat eroarea materială comisă în citatul din Soranus (5, 14, 51) și să-i fi comunicat pasajul corespunzător din textul original.

[48] E remarcabil că asta se petrece foarte aproape de sfîrșitul vieții sale: în 428.

[49] G. Bardy, *Le „De Haeresibus“ et ses sources*, ap. *Miscellanea Agostiniana*, vol. 2, pp. 397–416 și mai ales pp. 399–404; I. Chevalier, *Les relations trinitaires*, p. 118: de corectat în consecință nota mea 23 la cap. II al părții întîi.

[50] P. Courcelle, *op. cit.*, p. 152[7], 193, 194; cf. și pasajul discutat de Bardy, *art. cit.*, p. 404.

[51] Cititorul va compara această concluzie cu cea a lui P. Courcelle, *ibid.*, p. 194 și sper că va accepta micile inflexiuni pe care le-am propus punctului său de vedere.

cultură literară, cultură filozofică, cultură propriu-zis creștină, iar, în cadrul acesteia din urmă, pe de o parte *studium sapientiae* „studiul filozofiei" care, exceptînd cîteva nuanțe, va rămîne mereu cea pe care a definit-o la Cassiciacum, iar, pe de alta, ceea ce *De Trinitate* XIV, 1 (3) mi-a permis să numesc *scientia*, adică acea formă de cultură care s-a dezvoltat în jurul conștientizării exigențelor credinței, pornind la început de la studiul Sfintelor Scripturi, cultură al cărei temei îl constituie *De doctrina christiana* II–IV[52].

Poate că ar fi trebuit precizată mai tehnic valoarea termenilor pe care m-am mulțumit, cam prea ușor, să-i folosesc pentru a caracteriza fiecare dintre cele două aspecte: teologii care m-au citit n-au fost foarte satisfăcuți de modul în care am utilizat noțiunile de filozofie și de teologie (de pildă, la pp. 67, 167, 158–159, 293 și urm., 310–312). Acest vocabular poartă amprenta momentului în care mi-am scris cartea: era în anii 1931–1936, cînd se purta o amplă dezbatere între filozofii „raționaliști" și cei creștini, ca și între filozofii creștini înșiși, pe tema conținutului și a legitimității înseși a noțiunii de filozofie creștină[53]. Fiind conștient că pășeam pe un cîmp de bătălie, am căutat în mod naiv să mă țin deoparte: soluție timidă și iluzorie. Nu e ușor, și nici posibil, să nu fii „decît un istoric" (pp. 433–434), pentru că și simpla alegere a unui anumit vocabular[54] implica din parte-mi o luare de poziție în această dezbatere.

Ar fi trebuit deci să explic că rezervam termenul de teologie strict pentru stabilirea datului revelat, pentru structurarea, sistematizarea, precum și, deopotrivă[55], pentru apărarea sa împotriva impietății și ereziei, iar prin filozofie înțelegeam tot ce este cunoaștere rațională, adevăr stabilit pe cale

---

[52] Susțin, în special împotriva lui P. de Labriolle (*Journal des savants*, 1938, pp. 149–150), că acest tratat nu e un simplu manual de hermeneutică și de omiletică pentru uzul clerului, ci că definește tipul normal al înaltei culturi creștine. Socot că am produs o demonstrație valabilă a acestei susțineri: o dată înlăturată vocația „filozofică", nu există vreo altă cultură creștină legitimă (pp. 302–312), iar această cultură era în epoca lui Augustin foarte larg răspîndită în rîndurile elitei creștine din afara cercului clericilor (pp. 312–316). Doar elocința e rezervată în mod mai aparte învățămîntului bisericesc (pp. 406–407), dar cartea a IV-a tratează, pe lîngă omiletică, despre întreaga problemă a exprimării literare (pp. 405–406).

[53] Istoricul și analiza acestei dezbateri au format obiectul unui interesant studiu al lui A. Renard, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne, essai documentaire et critique*, teză complementară susținută la Lille, Paris, 1941.

[54] Acela care (după cum am indicat în n. 74 de la p. 155) circula pe atunci printre elevii lui Étienne Gilson.

[55] N-am subliniat îndeajuns (pp. 66–67) acest aspect apologetic din primele opt cărți ale operei *De Trinitate*; de-ar fi fost să le definesc pe acestea printr-un singur termen, mai potrivit ar fi fost cel de Apologie decît cel de Teologie. Sfîntul Augustin nu elaborează în ele, la drept vorbind, dogma trinitară: el scrie între anii 400 și 418, adică mult după puternicul efort de elaborare teologică ce fusese depus între Conciliul de la Niceea (325) și cel de la Constantinopol (381); primește dogma gata făcută, învățătura comună a Bisericii (cf. profesiunea sa de credință: *De Trinitate* 1, 4 ([7], *P.L.*, vol. XLII, c. 824) și nu-i rămîne decît s-o apere fie împotriva vechilor săi adversari (I. Chevalier a arătat în mod convingător că în momentul respectiv Augustin nu întîlnise încă arieni reali, vii, pe care să-i combată: *Les relations trinitaires*, pp. 28–34), fie împotriva dificultăților generate de speculația exegetică pe marginea textelor sacre.

demonstrativă, cucerire a rațiunii umane prin folosirea resurselor ei propriu-zis naturale.

E firesc ca teologul să refuze o asemenea definiție, ce ajunge de fapt să mutileze teologia, de vreme ce, din aproape în aproape, sfîrșește prin a o reduce la examinarea doar a acelor adevăruri care, rezistînd tuturor eforturilor rațiunii, se vădesc a fi nedemonstrabile[56]. Iată de ce, dacă el insistă[57], voi accepta în mod cît se poate de firesc să înglobez cărțile I—a VIII-a, ca și a IX-a— a XV-a ale lucrării *De Trinitate,* adică atît *scientia,* cît și *sapientia,* într-o concepție foarte cuprinzătoare despre teologie, în perimetrul căreia ar intra astfel întregul efort al rațiunii umane de a dobîndi înțelegerea credinței[58].

Adoptarea unui asemenea vocabular nu ne scutește însă de a aborda problema propriu-zis istorică a „înțelegerii"[59] poziției specifice asumate de Sfîntul Augustin. Se poate fără îndoială aprecia că, într-o perspectivă (neo)tomistă, totalitatea științei și a înțelepciunii augustiniene se regăsește în Teologie[60]: nu e, desigur, greu să se semnaleze concordanțe sau corespondențe precise între un aspect sau altul al științei și înțelepciunii augustiniene și un aspect sau altul al Teologiei[61]. Trebuie însă luat aminte la doza de iluzie și de amăgire prezentă în efortul de a disocia unitatea organică a unei gîndiri atît de viguroase cum este cea augustiniană, desfăcînd-o în componente și redistribuindu-le apoi după logica unui sistem conceput pe un plan și într-un spirit diferite. Căci, pînă la urmă, confruntarea de ansamblu a teologiei augustiniene și, mai general, patristice[62] cu învățătura comună,

---

56 Th. Deman, *Composantes de la théologie*, ap. *Revue des sc. phil. et théol.*, vol. 28, 1939, p. 418: „A sustrage aceste adevăruri teologiei pe motiv că li se dă o demonstrație necesară ar însemna să facem, așa zicînd, din teologie o victimă a propriului ei succes...".

57 Pentru că vocabularul meu rămîne susceptibil de o *pia interpretatio* „interpretare conformă cu credința": cf. Deman, *ibid.*, pp. 420–421: „Poziția proprie a Sfîntului Augustin, așa cum el însuși o înțelege, ar fi desemnată în chip fericit prin vocabula, azi răspîndită, de filozofie creștină..."

58 Ca să reluăm termenii cap. IV al constituției *De Fide* a Conciliului Vatican [I], în care teologul de astăzi își află definită propria-i misiune: Denzinger-Bannwart, 1796, citat de I. Chevalier în nota unde ia poziție, la fel ca Th. Deman, împotriva modului meu de a mă exprima (*Les relations trinitaires*, p. 38²).

59 În sensul profund pe care teoreticienii istoriei, de la Dilthey la R. Aron, ne-au învățat să-l dăm cuvîntului *Verstehen*.

60 Adaptez astfel o formulă a lui Deman, *art. cit.*, p. 419; cf. Chevalier, *op. cit.*, p. 36²; M. J. Congar, ap. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. *Théologie*, c. 351.

61 Astfel, distincția augustiniană, care sfîrșește prin a defini antitetic *scientia* și *sapientia*, își află ecou în distincția tomistă, întrucîtva neglijată, pare-se, la discipolii săi moderni, dar care joacă un mare rol la Sfîntul Toma și contemporanii lui, dintre *Ratio Superior* et *Ratio Inferior* (cf. nota sugestivă publicată sub acest titlu de M. D. Chenu, ap. *Revue des sc. phil. et théol.*, vol. 29, 1940, pp. 84–89).

62 Să nu ne pripim cu simplificarea: ar fi nu mai puțin semnificativ să confruntăm poziția augustiniană cu diversele curente ce se manifestă în gîndirea creștină antică: am vedea și aici cum „componente" analoge se regrupează în varii sinteze. S-ar putea instaura, de pildă, un dialog savuros între „teologia" augustiniană (înțeleasă ca reunind

n-aș îndrăzni să spun a Sfîntului Toma, ci a discipolilor săi moderni, constituie desigur o problemă. Dacă ea nu s-ar pune, cu o acuitate uneori dureroasă, conștiinței religioase a epocii noastre, am vedea-o oare dezbătută, cîteodată, cu o pasiune atît de vehementă[63]?

N-am căderea să analizez indispoziția pe care contactul cu Sfîntul Augustin poate s-o creeze unui teolog format de tomism, așa cum este prezentat acesta îndeobște astăzi, dar cred că sesizez exact elementul de disonanță radicală dintre acest tomism și spiritul Sfîntului Augustin însuși. Să ne ferim de concordisme consolatoare și facile: aidoma Sfîntului Augustin, un tomist va vorbi despre știință și înțelepciune[64], dar cît de diferită e rezonanța celor două cuvinte la unul și la celălalt! Îmi dau seama că, studiind *habitus*-ul teologiei, tomistul nu uită să sublinieze „ceea ce viața spirituală poate și trebuie să aducă teologiei“[65]; dar Sfîntul Augustin ar fi fost cu siguranță surprins, dacă nu și neliniștit, văzîndu-l că se întreabă, în același loc, „ce i-ar lipsi teologiei unui teolog care și-ar fi pierdut starea de har“[66]. Nu știu dacă el ar fi putut înțelege distincțiile care permit să se vorbească, de exemplu, de „Dumnezeul teologilor, la care se poate accede fără iubire“[67]. Căci pentru el legătura dintre „teologie“ și sfințenie, cultură creștină și viață spirituală e atît de strînsă, de intimă, de organică, încît îi repugnă instinctiv orice speculație ce ar putea să conducă la disocierea celor două ordini, fie și printr-o distincție pur formală. Astfel, „teologia“ Sfîntului Augustin nu e pur și simplu o teologie de tipul considerat astăzi normal, căreia i-ar lipsi doar o anumită elaborare tehnică — prin faptul, de pildă, că nu a aplicat activității sale aprecierea exactă dintr-un punct de vedere noetic sau epistemologic[68]. Ea este ceva mult diferit, și e menirea istoricului să-i surprindă ireductibila originalitate; căci există în învățătura Sfîntului Augustin despre exercițiul gîndirii în materie religioasă o valoare proprie, un adevăr pe care nu-l anulează progresul tehnic, realizat de altminteri într-o perspectivă diferită.

---

scientia și *sapientia*) și noțiunea atît de complexă de θεολογία la un Diadochos al Photiceului (Diadochos/Diadochus = Proclos/Proclus, filozof neoplatonician — care îi succedă, spre 450, lui Syrianus la conducerea Școlii din Atena [de aici, și porecla *Diadochos*, adică „Succesorul“] —, autor [al *Crestomației*] excerptat de Photios [patriarh bizantin între 858–867 și 877–886], în lucrarea sa *Bibliotheca* — *n. t.*): vezi în această privință E. des Places în „Introducerea“ la traducerea sa a celor *O sută de Capitule* (col. „Sources Chrétiennes“, 5), Paris, 1943, pp. 36–40.

[63] Vezi de exemplu H. Urs von Balthasar, *Théologie et Sainteté*, ap. *Dieu Vivant*, 12, 1948, pp. 17–31 (trad. franceză a unui articol apărut în decembrie 1938 în *Wort und Wahrheit*).

[64] Sfîntul Toma, *Summa Theol.*, Ia, qu. 1, art. 2 și 6.

[65] M. J. Congar, *art. cit.*, c. 489; cf. Deman, *art. cit.*, p. 432.

[66] Congar, *ibid.*

[67] J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*[3], Paris, 1940, p. 590.

[68] Deman, *art. cit.*, p. 420.

Pentru a exprima fără distorsiuni acest adevăr, e preferabil să rămînem fideli n-aș spune doar terminologiei sale[69], ci însuși ritmului care i-a slujit ca să se exprime — acest ritm antitetic, atît de caracteristic lui Augustin (§ X). „Teologia“ augustiniană (dacă sîntem de acord să folosim acest termen) se definește prin activitatea, deopotrivă complementară și opusă, a ceea ce el numește *scientia* și *sapientia.* Am formulat această distincție cu ajutorul unui text din *De Trinitate* (XIV, 1, 3), dar ea e lesne de regăsit și în alte locuri. E atît de fundamentală gîndirii lui Augustin, încît se exprimă cît se poate de firesc pînă și în predicile cele mai simple ca ton și afabulație ținute de el mulțimii. Mi-e de-ajuns să dau un exemplu[70] — un text savuros, ce ar fi putut servi ca epigraf Părții a treia:

Pe drept cuvînt, mi se obiectează: „Ca să pot crede, trebuie mai întîi să înțeleg.“ Dar, la fel de îndreptățit, și eu pot răspunde, o dată cu prorocul: „Mai degrabă crede ca să înțelegi.“ Amîndoi avem dreptate. Așadar: înțelege ca să crezi; crede ca să înțelegi. E de prisos să spunem mai mult: străduiește-te, spre a avea credință, să înțelegi cuvîntul meu de predicator; încrede-te, spre a ajunge să înțelegi, în Cuvîntul lui Dumnezeu[71].

Nu există, în simplitatea lui, comentariu mai luminos la dubla doctrină a științei și a înțelepciunii: *Intellige ut credas verbum meum, crede ut intelligas Verbum Dei* „înțelege ca să crezi cuvîntul meu, crede ca să înțelegi Cuvîntul lui Dumnezeu“.

V

E cazul deci să încercăm a desluși intelectual, în și pentru ele însele, aceste două noțiuni conjuncte și a le adînci analiza urmînd propria lor linie. Noțiunea de „știință“ nu prezintă dificultăți (pp. 306–312); e un efort de

---

[69] Pentru că, insist din nou (cf. p. 206–207, 303–304), la Sfîntul Augustin nu există, propriu-zis, o terminologie, un vocabular tehnic definite. Se poate și trebuie să fie făcut un inventar metodic al sensurilor pe care un cuvînt sau altul le capătă, rînd pe rînd, sub pana sa: în ce mă privește, am încercat să fac acest lucru pentru *scientia* și *sapientia* (pp. 447 și urm.); F. Cayré a reluat cercetarea pentru *sapientia* (*L'Année théologique*, 1943, pp. 433–456); cercetare ce nu putea fi decît decepționantă: acolo unde eu distingeam treisprezece accepții, F. Cayré identifică treizeci și una; o analiză și mai precisă ar da în vileag și mai multe. Pentru că nu există treisprezece sau treizeci și unu sau x sensuri ale cuvîntului *sapientia*; ci există un anumit număr de fraze augustiniene în care apare acest cuvînt și nu e posibil să-l considerăm definit în afara diverselor contexte în care se află cuprins.

[70] E vorba de una dintre numeroasele predici în care Sfîntul Augustin revine asupra textului, ce-i era atît de drag, din Isaia 7, 9: *Nisi credideritis non intelligetis* „dacă nu veți crede, nu veți înțelege“ (la lista întocmită de M. J. Congar, art. *Théologie*, c. 351, de adăugat *Serm. Guelferb.* 11, 4 [3], ed. Morin, *Serm. post Maurinos rep.*, p. 476).

[71] *Predica* 43, 7 (9), *P. L.*, vol. XXXVIII, c. 258.

conștientizare, de explicitare și de apărare a conținutului credinței: *intellige ut credas* „înțelege ca să crezi". Mult mai delicată e noțiunea de *sapientia*, să-i spunem mai bine de *studium sapientiae* „studiul filozofiei", pentru că ceea ce ne stă în putere e să pornim în căutarea ei, nu s-o și atingem (dacă în genere acest cuvînt are un sens în viața de aici: cf. pp. 151[52], 297–298). Pentru descrierea acestui *studium sapientiae*, am folosit termenul de „cultură filozofică", ce riscă să-l inducă în eroare pe cititorul de astăzi; el nu e legitim decît pentru cine-și amintește că întreaga filozofie elenistică[72] și romană era orientată spre dobîndirea unei înțelepciuni, spre cîștigarea și posesia unei cunoașteri aducătoare a fericirii supreme.

Sapientia augustiniană n-ar trebui redusă la demonstrarea acelor *preambula fidei* „preambuluri ale credinței" și la încadrarea a cît mai multe adevăruri ale credinței în evidența rațională de care vorbeam mai sus. Ea nu e doar o căutare a adevărului, ci, în aceeași măsură sau chiar mai mult, posesia lui calmă, meditație și contemplare, contact trăit, savurare, *frui* (pp. 159; 295–296). Ambele aspecte le găsim atestate foarte de timpuriu: *Solilocviilor*, meditație a unui filozof care caută să construiască soluția riguroasă a unei probleme determinate, li se opune, la două luni distanță, contemplația de la Ostia, descrisă în cartea a IX-a a *Confesiunilor*[73]. Ne putem întreba spre care tip de activitate s-ar fi îndreptat de preferință Augustin, dacă îndatoririle funcției ecleziastice n-ar fi venit să-l îndepărteze de la vocația sa dintîi și profundă: ar fi continuat oare să construiască, piesă cu piesă, un sistem, o Summa, de „filozofie creștină"? Sau ne-ar fi transmis mai cu seamă culegeri de meditații spirituale, de înalte considerații morale, mai mult sau mai puțin analoge celor pe care avea să i le atribuie cu atîta generozitate Evul Mediu[74]?

Decît să facem asemenea presupuneri, totdeauna mai mult sau mai puțin arbitrare, ar fi mai bine să stăruim în a preciza legătura intimă ce unește, în idealul de înțelepciune augustinian, cercetarea speculativă și viața contemplativă; am întîlni astfel imediat problema dificilă, și încă nedezlegată, privind natura profundă a contemplației augustiniene: are ea sau nu caracter

---

72 Dacă nu cumva chiar întreaga gîndire antică: Sfîntul Augustin însuși ne reamintește (*Cetatea lui Dumnezeu* 8, 2, *P. L.*, vol. XLI, c. 225, după Cicero, *Tusculanae* 5, 3 [8]) că termenul „filozofie" ar fi fost introdus de Pitagora: neîndrăznind, din umilință, să accepte frumosul titlu de „înțelept", el s-ar fi mulțumit să se înfățișeze drept *studiosum vel amatorem sapientiae* „cercetător sau iubitor de înțelepciune".

73 Transcrisă, evident, cu răsfrîngerea inevitabilă, sau mai bine zis cu elaborarea pe care o făcea cu putință o distanță, în timp, de zece ani (cf. L. Massignon, *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, ap. *Le Roseau d'Or*, 20 [*Chroniques*, IV]; Paris, 1924, pp. 141–176; R. Aron [expunînd gîndirea lui W. Dilthey], *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, 1938, p. 76).

74 F. Cavallera, *Augustin* (*Apocryphes attribués à saint*), ap. *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. I, c. 1132–1134, nr. 9 (*Manuale*), 11 (*Meditationes*), 16 (*Soliloquia*).

mistic? Eu n-am făcut decît să semnalez existența acestei întrebări[75] foarte complexe și care continuă să facă obiectul unor discuții pasionate. S-au propus interpretări dintre cele mai diferite ale unei mărturii aparent atît de precise ca aceea la care mă refeream adineauri (*Confesiuni* IX, 10, 23–25); ce găsim aici, la drept vorbind? Analiza meditației unui filozof, transcrisă în registrul liric cu entuziasmul unui poet — ori o contemplație ce presupune haruri de ordin propriu-zis mistic? Sau, mai mult: o „viziune", un „extaz"?

Nu poate fi vorba aici să încheiem o dezbatere atît de animată încă. Aș putea însă sugera în ce direcție și cu ce metodă mi se pare că trebuie căutată soluția. Problema e întîi de ordin propriu-zis istoric: e vorba de a ajunge la o înțelegere autentică și deplină a acestei gîndiri singulare; lucru cu neputință de realizat pentru cine se mulțumește să confrunte experiența augustiniană, atît de savuroasă în originalitatea ei, cu un tablou de categorii elaborate pornind de la o experiență total diferită. E posibil ca Sfîntul Augustin să fi fost un mistic autentic, chiar dacă itinerarul său lăuntric a fost foarte diferit de cel al Sfîntului Ioan al Crucii și al Sfintei Tereza din Ávila, acești clasici ai teologiei mistice din Occidentul modern. Să nu punem spiritului frîu: poate că există în aceste mistere mai multe „încăperi" decît va fi străbătut un suflet privilegiat sau altul. Poate că Sfîntul Augustin ne introduce într-un alt domeniu, la fel de bogat în haruri sublime, dar avînd un plan original: dilema formulată uneori între meditația filozofică și contemplația mistică e foarte probabil falacioasă: dacă există (eu sînt, în mod firesc, gata s-o admit) o mistică augustiniană autentică, ea n-a putut fi decît o mistică de filozof; experiența sa depășește și debordează aportul activității propriu-zis filozofice, pe care însă o presupune și o asumă.

VI

În același mod mult prea rapid, am atins un mare număr de alte probleme delicate. Dacă există vreun capitol a cărui insuficiență o deplîng astăzi, este cel pe care am îndrăznit să-l intitulez *Biblia și literații decadenței* (p. 378);

---

[75] Nota 88 de la p. 159, unde fac trimiteri la studii anterioare; ar fi trebuit deja să cunosc: E. Hendrikx, *Augustin Verhältnis zur Mystik*, Würzburg, 1936 (negativ). Șantierul n-a rămas nici o clipă fără lucrători: P. Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de S. Augustin*, teză complementară, Paris, 1938 (conchide, dimpotrivă, și în chip foarte categoric, în favoarea interpretării mistice). Nimic nu e mai caracteristic decît modul contradictoriu în care critica a întîmpinat această lucrare: unii îi acceptă concluziile (J. Lebreton, *Sainte Monique et saint Augustin. La vision d'Ostie*, ap. *Recherches de sc. rel.*, vol. 28, 1938, pp. 457–472; F. Cayré, *La vision d'Ostie*, ap. *La vie spirituelle*, vol. 60, 1939, supl. [23]–[38]); alții o recuză (F. Cavallera, *La contemplation d'Ostie*, ap. *Revue d'asc. et de myst.*, vol. 20, 1939, pp. 181–196). Mai puțin radical decît Hendrikx, un alt călugăr augustinian, H. Heim, *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus*, Würzburg, 1941, se opune totuși și el unei interpretări mistice a elanurilor augustiniene. A. Mandouze anunță o teză asupra acestui subiect delicat; cf., între timp, articolul său *S. Augustin et son Dieu. Les sens et la perception mystique*, ap. *La vie spirituelle*, vol. 60, 1939, pp. 44–60. Cf. și J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, vol. II, Bruxelles, 1937, pp. 145–189.

s-a întîmplat ca el să aducă o contribuție indirectă la una dintre dezbaterile care au animat cel mai mult mediile teologice în anii din urmă: problema sensurilor spirituale ale Scripturii și, în mod cu totul special, a valorii, intrinseci și exemplare, a învățăturii Părinților pe această temă[76].

După cum cititorul a fost prevenit (p. 306, n. 114), eu nu studiez această chestiune în sine, ci doar pentru „implicațiile ei culturale", ca să descopăr ce anume reprezintă, în tehnica exegezei[77] „alegorice", un reflex al mentalității, al psihologiei generale a epocii în care gîndea Sfîntul Augustin. Era dreptul meu; dar, procedînd așa, abordam subiectul dintr-un unghi foarte îngust și mă puneam astfel în situația ca, în pofida precauțiilor luate (p. 395, n. 75), să nu ofer cititorului grăbit, indiferent sau neîncrezător decît o imagine cît se poate de deformată a doctrinei augustiniene despre modul de folosire a Sfintei Scripturi[78].

Chiar și rămînînd la singurul aspect analizat de mine al acestei doctrine, el merită mai multă considerație decît i s-a acordat cel mai adesea. Sfîntul Augustin nu răspunde, în acest punct, la întrebarea, dezbătută în prezent, a legitimității exegezei spirituale. El o primește pe aceasta din practica generală a Bisericii[79] și nici nu concepe că ar putea fi pusă la îndoială. Gîndirea

---

[76] Nu prea aveam cum să prevăd în 1936 evoluția de mai tîrziu a unei chestiuni ce nu-i interesa pe atunci decît pe cîțiva clerici (care păstrează încă tăcerea) și poeți. P. Claudel nu publicase încă decît o primă culegere din acele eseuri exegetice al căror număr l-a sporit ulterior; manifestul său *Introduction au Livre de Ruth de l'abbé Tardif de Moidrey* a apărut abia după teza mea, în vara anului 1938. Vom găsi o excelentă trecere în revistă a enormei bibliografii pe care a prilejuit-o și continuă să o prilejuiască această problemă (pentru că disputa nu s-a încheiat! Printre lucrările anunțate, este de așteptat în special *Les origines de l'exégèse typologique* de J. Daniélou (aflată sub tipar), în seria de articole ale lui J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, ap. *Nouvelle revue théologique*, vol. 70, 1948, pp. 794–810; vol. 71, 1949, pp. 3–38, 337–365, 477–496. Am avut prilejul să iau poziție în această dezbatere, încercînd să arbitrez într-o discuție între P. Claudel și (J. Steinmann), ap. *La vie intellectuelle*, vol. 16, 1948, pp. 23–32, *Dans la plénitude de la Foi*.

[77] Poate că e util să rezistăm tendinței teologilor catolici contemporani de a restrînge accepția acestui cuvînt la „stabilirea sensului inspirat" (și, cel mai adesea, a sensului literal). Dau cuvîntului „exegeză", conform etimologiei și modului cum a fost folosit de antici, sensul foarte general de „explicare a textului".

[78] Regret că l-am făcut astfel pe un exeget și teolog atît de autorizat ca A. M. Dubarle să spună „despre acest aspect, care nu e singurul, al gîndirii marelui doctor: aceasta însemna întrucîtva transpunerea în Dumnezeu a unor trăsături prețuite într-o epocă de decadență" (ap. *Rev. des sc. philos. et théol.*, vol. 31, 1947, p. 71, n. 1).

[79] La drept vorbind, Sfîntul Augustin nu l-a cunoscut pe Theodoros din Mopsuestia (o singură aluzie în *Contra Iulianum op. imperf.* 3, 111, *P. L.*, vol. XLV, c. 1295), nici, mai cu seamă, metoda sa exegetică, atît de opusă teoretic și practic tradiției cunoscute în Occident: cf. R. Devreesse, mai ales ap. *Essai sur Théodore de Mopsueste, Studi e testi*, vol. 141, Vatican, 1948, pp. 53–93 (îndeosebi: refuzul caracterului inspirat al titlurilor „misterioase" ale Psalmilor, refuzul acelor „schimbări de persoane" care-i permit Sfîntului Augustin ca, de la un verset la altui, să treacă de la Cristos la Biserică, de la sfînt la păcătos; refuzul de a disocia un text în versete izolate fără preocupare pentru contextul general și pentru firul ideilor).

sa se plasează pe un plan teologic mai înalt: el pune o întrebare de tipul *Utrum conveniebat* „dacă se cuvenea“... De ce Dumnezeu, revelîndu-se Bisericii sale, a ales s-o facă sub forma unui text atît de remarcabil încît se pretează la atît de multe interpretări (p. 389–390)? Căutînd „argumente de convenabilitate“, căci nu poate fi vorba de a desluși direct insondabila voință divină, ci doar de a o înțelege cît de cît prin analogie cu datele experienței umane, Sfîntul Augustin raționează în chip cu totul firesc, pornind de la ceea ce l-a învățat practica literaților din epocă.

Am limita însă prea mult semnificația raționamentului său dacă n-am vedea în el decît ecoul unei mentalități a „decadenței“, socotită în zilele noastre caducă. Azi voi insista mult mai mult decît am făcut-o în 1936: doctrina augustiniană pune în joc nu doar prejudecățile unei epoci, ci o întreagă concepție, bogată și fecundă, despre poezie și, o dată cu ea, despre simbol și locul lui în structura universului creat.

Dacă Sfînta Scriptură nu este numai istoria sfîntă a omenirii căzute în păcat și a economiei mîntuirii, o culegere de oracole ce dezvăluie Bisericii și aceste adevăruri propriu-zis naturale pe care mintea umană riscă să nu le cunoască, și aceste deslușiri de taine în fond inaccesibile[80]; dacă ea este *totodată* puzderie de simboluri care ne sugerează, sub aparența alegoriei, aceleași[81] adevăruri de credință, trebuie conchis cu îndrăzneală că Dumnezeu însuși este *și* poet[82]: El a ales, spre a ni se arăta, un mod de exprimare care este și poetic, folosindu-se de una dintre concepțiile pe care rațiunea și cultura oamenilor și-au format-o despre poezie.

Definind-o (p. 394) drept „arta de a ascunde adevărul sub frumosul văl al simbolurilor“, plasam această concepție sub patronajul lui Dante și, mai general, al simbolismului medieval. Uitam astfel că e vorba de o doctrină într-un anume sens eternă, de una dintre opțiunile fundamentale oferite spiritului uman; am greșit reducînd noțiunea „modernă“ de poezie la cea care s-a dezvoltat pe făgașul lui Rimbaud (perceperea obscură a unui mister inefabil); în lumina studiilor critice recente, de felul celor ale dr. H. Mondor, aș spune astăzi că Sfîntul Augustin ne invită să regăsim în Scriptură concepția mallarméană despre poezie.

---

[80] Dacă mi-e îngăduit să mă folosesc astfel de bine cunoscuta distincție făcută de Sfîntul Toma între *revelabile* „care poate fi revelat“ și *revelatum* „care a fost revelat“, așa cum o expune É. Gilson în *Le Thomisme*, ed. a 4-a, p. 23.

[81] Căci, insist asupra acestui punct mai mult ca oricînd (p. 391), în toate acestea nu există nici o urmă de ezoterism gnostic sau cabalistic: exegeza spirituală nu ne introduce în noi taine, necunoscute credinței creștinilor de rînd.

[82] Am întîlnit teologi pe care acest cuvînt îi scandaliza, poate doar întrucît cultura lor profană nu le oferea mijlocul de a lua îndeajuns de în serios cuvîntul „poezie“: îmi îngădui să-i trimit din nou (n. 91 de la p. 397) la acel articol din *Summa* (Ia, qu. 1, art. 9) unde Sfîntul Toma explică în mod cît se poate de serios de ce era potrivit ca Sfînta Scriptură să se folosească de metafore, modalități de expresie eminamente poetice. De reținut că, atunci cînd spun că „Dumnezeu e *și* poet“, vreau să spun că în Sfînta Scriptură el nu vorbește *numai* ca poet, ci deopotrivă ca Dascăl, învățat, legiuitor etc.

El nu vede în asta nimic nedemn de Dumnezeu. Întocmai cum polisemia nu ridica în ochii săi nici o dificultate din perspectiva iluminării (p. 391, n. 59), tot astfel prezența alegoriei în textul inspirat nu-i decît un caz particular al rolului pe care-l joacă noțiunea de simbol în structura universului: aici, ca și acolo, se manifestă prezența în sînul lumii create a unei aceleiași voințe, „filantropică“ și „pedagogică“ ar fi spus grecii[83]. Simbolul, după cum s-a subliniat adesea, nu rezidă numai în cuvinte, în imaginile verbale folosite de Scriptură; el se insereazā în chiar realitățile a căror existență o evocă, și atunci cînd Scriptura descrie cum au fost create, și atunci cînd le povestește istoria.

Astfel: Dumnezeu a făcut ca dintr-un singur om, Adam, să purceadă întregul neam omenesc; deoarece (desigur, printre alte rațiuni) prevedea că într-o bună zi meditația asupra acestui fapt va servi poporului creștin să înțeleagă cît este de plăcută Creatorului său unitatea în pluralitate[84]. Un asemenea simbolism se poate dedubla în mai multe straturi: comentînd un bine cunoscut pasaj din Sfîntul Pavel (Gal. 4, 21 și urm.), Sfîntul Augustin ne arată în Ierusalimul pămîntesc, capitala istorică a poporului evreu, „ca o umbră și o imagine profetică“ a Ierusalimului ceresc, a Cetății lui Dumnezeu. Or, după cum ne dezvăluie Sfîntul Pavel, acest Ierusalim-simbol fusese el însuși prefigurat în alegoria Agarei și a Sarrei, *et ipsa praefigurans praefigurata est* „și ea însăși prefigurîndu-se a fost prefigurată“: Agar e un fel de imagine a acestei imagini care este Ierusalimul însuși[85].

Simbolul fiind în acest fel înscris în real, sufletul credincios va ști să-i găsească tîlcul pretutindeni, chiar și în afara Scripturii inspirate, în contemplarea creaturilor, ba chiar și în cele făurite de oameni, de pildă în structura limbajului lor. În faptul că participiul trecut al lui *morior, mortuus* „a muri, mort“ are o desinență ce i se pare nu verbală, ci, după cum spune el, „nominală“ — noi am zice azi adjectivală[86] — Sfîntul Augustin vede un fel de insinuare a faptului că răposații, înainte de Înviere, sînt „în moarte“, și nu „pe cale de a muri“, cum va fi cazul mai tîrziu cu cei damnați, *sine fine morientes* „muribunzi la nesfîrșit“[87].

---

[83] Acest punct de vedere (abia schițat la pp. 393–394) a fost dezvoltat în chip strălucit de M. Pontet în *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1946, p. 181, unde, comentînd „ideea unui fel de joc divin“, autorul explică: „Se va întîmpla cu Scriptura ca și cu Universul; structura îi va fi stufoasă, stranie, nu foarte logică, uneori chiar comică, dar totdeauna voită. O atotputernicie uneori șăgalnică se va exercita *ludens in orbe Scripturarum* « amuzîndu-se în lumea Scripturilor ».“

[84] *Cetatea lui Dumnezeu* 12, 22, *P. L.*, vol. XLI, c. 373.

[85] *Id.*, 15, 2, *ibid.*, c. 438–439.

[86] Terminologia gramaticală antică (de la Dionysios Thrax la Priscian) plasează adjectivul în aceeași categorie cu substantivul.

[87] *Cetatea lui Dumnezeu* 13, 11, 2, *P. L.*, vol. XLI, c. 385: *Orior* „a se naște“ dă *ortus sum* (perfect) „m-am născut“, pe cînd *morior* „a muri“ are un participiu trecut *mortuus* „mort“ care, prin desinența sa, amintește de adjectivele *fatuus* „prost“, *arduus* „înălțat“, *conspicuus* „vizibil“...

Tot așa, nu numai Istoria Sfîntă e plină de înțelesuri spirituale, ci chiar și cea profană: sălașul realizat la întemeierea ei de către Romulus face din Roma însăși o prefigurare a Bisericii, unde se află adevărata *remissio peccatorum* „iertarea păcătoșilor"[88]. Nu numai poezia divină a Bibliei, ci chiar și poezia profană, bunăoară acest Vergiliu pe care omul Bisericii se simte totuși obligat să-l disprețuiască, devine susceptibil să primească un sens simbolic: formula *Imperium sine fine dabit* „îți va da o domnie eternă" din *Eneida* 1, 279 va fi transpusă cutezător de la Iupiter la Dumnezeul cel adevărat, de la veșnicia pămîntească a Romei la adevărata viață veșnică[89].

Am ales anume aceste exemple izbitoare, chiar întrucîtva scandaloase într-un anumit sens: un cititor teolog va fi cu siguranță scandalizat văzînd cum Sfîntul Augustin diluează oarecum noțiunea de inspirație biblică, pe care teologia modernă s-a obișnuit s-o definească cu precizie. La el, se întîmplă cu inspirația la fel ca și cu noțiunea de miracol, care, cel puțin într-o primă aproximație[90], pare și ea să se dizolve în noțiunile de uimitor, surprinzător, insolit: „miracolul" se află peste tot, *miracula quotidiana* „miracole zilnice", în această creațiune atît de fertilă în *mirabilia* „minuni, lucruri uimitoare" (p. 134–135). Aici nu pot însă decît să semnalez această dificultate, nu să o și rezolv.

VII

Pe lîngă aceste insuficiențe, regret existența în cartea mea a unor adevărate lacune: n-am scos îndeajuns în relief componentele sociale ale problemei culturii[91]. Trebuie ținut seama de faptul că Sfîntul Augustin nu s-a născut într-un mediu aristocratic, deținător normal al tradiției culturale[92]: el nu era, precum Sfîntul Ambrozie, fiu de prefect al pretoriului, sau, precum Chrysostomos, fiul unui *magister militum* „general de armată", nici măcar nu provenea, precum Vasile și frații săi, precum Grigore din Nazianz sau Theodoros din Mopsuestia, dintr-un mediu bogat sau înstărit aparținînd elitei culte. Tatăl său nu era decît un simplu curial, membru al acelei populații

---

[88] *Id.*, 1, 34, c. 45; 2, 29, 1, c. 77; 5, 17, 2, c. 161.

[89] *Id.*, 2, 29, 1, c. 77.

[90] Pentru că, mergînd mai în adînc, lucrurile se vădesc a fi mai complexe, a se vedea de pildă: P. De Vooght, *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin, dans le De Trinitate et le De Genesi ad litteram*, ap. *Recherches de théol. anc. et méd.*, vol. 10, 1938, pp. 317–343; *Les miracles dans la vie de saint Augustin*, ibid., vol. 11, 1939, pp. 5–16; *La théologie du miracle selon saint Augustin*, ibid., pp. 197–222.

[91] M. Bloch are dreptate făcînd această remarcă, ap. *Annales d'histoire sociale*, vol. 1, 1939, p. 185.

[92] În lucrarea *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, am insistat asupra caracterului funciarmente aristocratic al culturii antice, trăsătură dominantă pe care a dobîndit-o încă de la origini și care nu a dispărut cu totul niciodată (*pass.*; cf. în Indice, la p. 489, s.v. *aristocratique*).

municipale pe care prezența masivă a statului și fiscalitatea apăsătoare a epocii imperiale tîrzii o condamnau la o inevitabilă proletarizare.

Am menționat în treacăt acest fapt (pp. 90–91), fără să trag însă concluziile pe care le implică: Sfîntul Augustin n-a fost inițiat în cultură decît prin școală[93] sau prin cărți — căci, să ne amintim (p. 208), era în bună parte autodidact. El a fost ceea ce pe vremea lui Barrès se chema, cu condescendență sau dispreț, un „bursier" — un parvenit al culturii. Cultură pe care a dobîndit-o nu fără efort, pe care nu a găsit-o instalată în mediul în care el creștea: aceasta explică faptul că a putut să arunce asupra ei o privire nouă, obiectivă și critică; că a judecat-o după valorile ei reale, într-un mod mai liber decît au făcut-o cei în care ea se insinuase, din copilărie, prin „osmoză", ca un element al mediului și pentru care ea poseda o necesitate de fapt, de ordin sociologic, ce le-o făcea oarecum conaturală.

Există deci o componentă socială în această ruptură atît de radicală cu idealul clasic, pe care eu am evocat-o, trebuie să recunosc, într-un mod mai mult liric decît pertinent (pp. 291–292): experiența istorică, în 410 căderea Romei, impactul însuși al idealului creștin nu sînt suficiente ca s-o explice în întregime. Ar trebui dusă mai departe, de pildă, paralela sugerată (p. 291, n. 79) cu Grigore din Nazianz: oricît de instruit, de literat, de „cult", Augustin nu era la fel de intim integrat ca acesta tradiției antice. Să ne gîndim la acel faimos post[94] cînd, din spirit de penitență, Grigore s-a izolat într-o tăcere absolută. Nu i-a trecut însă prin minte să-și interzică să și scrie, încît azi citim cu uimire acele fermecătoare mici scrisori, desăvîrșite modele de scrieri de artă, adevărate ipostaze de mondenitate, în care își descarcă sufletul în prețiozități galante chiar pe tema acestei tăceri[95].

VIII

Altă lacună: problema limbii. Avînd formație de istoric, nu mă familiarizasem îndeajuns cu progresele filologiei, ca să pot integra aportul ei la dosarul istoriei culturii (p. 77); dar cum să-l poți situa pe Augustin în ea fără să-i precizezi în prealabil poziția față de problema lingvistică?

---

[93] Cazul său nu prezintă nimic excepțional (ba chiar, o spun încă o dată, e cît se poate de caracteristic); cf. *Histoire de l'éducation*, p. 411: „caracterul demografic instabil al aristocrației (din epoca imperială tîrzie), mereu decimată și reconstituită (prin schimbările ce au avut loc în lumea romană începînd din 235), diminuează importanța tradiției familiale: rolul cel mai de seamă revine școlii, deținătoare a culturii, revine cărții, acestui instrument de înnobilare". Educația școlară și livrescă e o veritabilă „îmbăiere de nespălați": să ne gîndim la cazul lui Gratianus, școlit de Ausonius la cererea parvenitului, a incultului pannonian care era Valentinianus. Ceea ce a avut drept efect firesc caracterul tot mai accentuat didacticist al culturii (aici, pp. 85–89).

[94] Cu dată incertă: P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, teză susținută la Lyon, 1938, p. 233, îl plasează în ultimii săi ani, trăiți în singurătate, 384–390.

[95] Grigore de Nazianz, *Ep.* 107–119, *P. G.*, vol. XXXVII, c. 208A–213C.

El reunea moștenirea unei duble tradiții: tradiția clasică pe de o parte, care, prin studiul și imitarea scriitorilor din epoca de aur, rezista energic evoluției spontane a limbii și căuta să mențină latina literară cît mai aproape de starea, considerată definitivă, pe care o atinsese între Cicero și Vergiliu. Pe de altă parte însă, fiind creștin și pe deasupra cleric, este pus în situația de a folosi latina cu totul specifică a comunității creștine.

Începem să cunoaștem bine istoria acestei „latine a creștinilor", originile și dezvoltarea ei[96]: născută într-un mediu popular, ea era la început un adevărat argou în care abundau tot felul de vulgarisme, șocante pentru literați[97]; îmbogățindu-se o dată cu însăși viața creștină (p. 77), ea devenise pînă la urmă o limbă tehnică, a cărei utilizare se impunea cît se poate de firesc slujitorului bisericii. Eu sînt astăzi foarte sensibil la efortul conștient depus de Augustin, după hirotonisirea sa relativ tîrzie, pentru a-și potrivi propriul limbaj la ceea ce el numește *usus ecclesiasticus*, uzul Bisericii sau cel al Scripturilor[98], și înclin să văd în acest efort o manifestare în plus a influenței profunde pe care au exercitat-o asupra propriei culturi evoluția sa spirituală (p. 275) și devotamentul total cu care s-a consacrat misiunii apostolice[99].

Cele două tradiții erau, fără îndoială, greu de împăcat: Biserica nu putea să renunțe la a fi credincioasă trecutului său, limbii sale specifice, dar nici la strădania de a obține drept de cetate în cultură, riscînd altminteri să-și piardă ascendentul și să se lipsească de mijloace de gîndire și de exprimare deosebit de prețioase. Asistăm de aceea în istoria literaturii creștine la nașterea laborioasă a inevitabilei sinteze: ba se încearcă, cum este cazul la un Minucius Felix sau la un Lactanțiu, rămînerea cît mai aproape cu putință de un clasicism riguros; ba se vădește, în cazul scriitorilor mai revoluționari, ca Tertullian, o mult mai mare receptivitate față de inovațiile limbajului creștin.

---

[96] Mă rezum aici să-l trimit pe cititor la lucrările școlii din Nijmegen, îndeosebi la cele realizate cu perseverență de Chr. Mohrmann, începînd cu teza sa despre *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin* și care au condus la două cărți de sinteză ce vor fi publicate curînd: *Introduction au latin des chrétiens* și *Syntaxe des Sermons de saint Augustin.* Grație prieteniei autoarei, am putut raporta aici concluziile lor; cf. deocamdată *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, ap. *Vigiliae Christianae*, vol. 2, 1948, pp. 176–184.

[97] E lesne de explicat repulsia pe care un tînăr literat, proaspăt absolvent al școlii, cum era Augustin la nouăsprezece ani, a putut-o simți la primul său contact cu Biblia latină: *Confesiuni* 3, 5 (9), p. 51 Lab.

[98] Vezi, de pildă: *Cetatea lui Dumnezeu* 10, 21, *P. L.*, vol. XLI, c. 299 (pasaj foarte curios, în care regretă că nu a putut folosi termenul clasic *heros* „sufletul unui om ilustru" pentru a desemna „martirii" (cuvînt grecesc, care încă era simțit ca un împrumut): ar fi fost *multo elegantius* „cu mult mai elegant", însă *ecclesiastica loquendi consueto* „limbajul ecleziastic uzual" nu-l admitea; 9, 19, c. 272 (*sicut Scriptura loquitur*... „după cum spune Scriptura..."); 13, 11, c. 385; cf. și pasajele din *Retractări*, care corectează în acest sens vocabularul scrierilor din perioada filozofică (le-am citat în n. 45 de la p. 208 și n. 9 de la pp. 294–295: I, 1, 2; 1, 3, 2; 1, 13, 2).

[99] El explicitează clar legătura dintre această disciplină lingvistică și binele celor mulți: *Cetatea lui Dumnezeu* 10, 23, *P. L.*, vol. XLI, c. 300.

Se cuvine recunoscută Sfîntului Augustin gloria de a fi izbutit să înfăptuiască unitatea[100], profitînd fără îndoială de întregul efort al înaintașilor săi, de rodajul datorat timpului, de evoluția realizată de societate începînd de la Constantin (mediul creștin a devenit practic coextensiv cu imperiul): el e cel ce a fixat latina bisericească în forma pe care aceasta și-o va păstra; fără a renunța la bogățiile cîștigate de latina creștinilor pe plan tehnic și expresiv, această formă se situează totuși destul de aproape de norma clasică pentru ca tot ce era esențial în tradiția antică să poată fi însușit de umanismul creștin.

Aici ar fi nevoie de un studiu detaliat[101] pentru a arăta cum izbutește Sfîntul Augustin să salvgardeze unitatea limbii sale, avînd totodată talentul s-o adapteze la diversitatea subiectelor tratate și la cea a publicului: modul său de a scrie variază după cum autorul se adresează elitei culte, creștine și păgîne, sau redactează o predică destinată unor simpli credincioși (se poate percepe o deosebire de ton după cum vorbește populației din Hippona sau auditoriului mai select din marele oraș Cartagina)[102]. Este vorba, cu toate acestea, de aceeași limbă, care continuă să se mențină destul de aproape de tipul clasic și rezistă deopotrivă barbariei unei latine vulgare, pe atunci în plină evoluție[103] spre limbile romanice[104], și celeilalte forme de barbarie, reprezentate de eufuismul literaților: aceștia, recurgînd la prețiozități pentru a evita vulgarismele și a ajunge la ceea ce ei credeau a fi stilul frumos, riscau, începînd din secolul al IV-lea, să trateze latina ca pe o limbă moartă și să practice un fel de galimatias savant (pp. 420–421). Atrag aici atenția asupra cercetărilor, încă incomplet publicate[105], ale părintelui Jean Leclercq,

---

100 Cf. și aici Mohrmann, *Les éléments vulgaires du latin des Chrétiens*, ap. *Vigiliae Christianae*, vol. 2, 1948 și, în special, pentru Sfîntul Augustin, pp. 176–184.

101 Studiul lui J. Finaert *L'évolution littéraire de saint Augustin*, teză susținută la Paris, 1939, rămîne încă prea sumar (a se vedea totuși pp. 19–38, care dezvoltă și justifică succintele indicații date de mine la pp. 428–429). Un bun exemplu de studiu precis și sugestiv îl constituie cartea lui M. Verheijen *Eloquentia Pedisequa, observations sur le style des Confessions de saint Augustin* (col. „Latinitas Christianorum Primaeva", fasc. 10), Nijmegen, 1949.

102 M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, pp. 77–93.

103 Să nu exagerăm totuși, așa cum a făcut de pildă F. Lot în *À quelle époque a-t-on cessé de parler latin?* ap. *Archivum Latinitatis Medii Ævi* (Bulletin Du Cange), vol. 6, 1931, pp. 97–159, pentru care latina din *Predicile* Sfîntului Augustin, ca și din *Imnurile* Sfîntului Ambrozie ar fi fost deja neinteligibilă oamenilor simpli: ipoteză de nesusținut în fața atîtor mărturii precise și concordante, ce arată contrariul; după cum am aflat, autorul însuși ar fi renunțat la ea, sub influența doctrinei lui H. F. Müller, ea însăși excesivă în sens opus.

104 Privitor la cum va fi arătat limba de trecere de la latină la limba romanică vorbită în Africa, vom dispune curînd de un document remarcabil, *tabulae Albertini*, texte din epoca vandală rămase pînă în prezent aproape inedite și pe care urmează să le publice dnii Leschi, Perrat, Courtois și Saumagne.

105 *Prédication et rhétorique au temps de saint Augustin*, ap. *Revue bénédictine*, vol. 57, 1947, pp. 117–131; *Deux Sermons inédits de saint Fulgence*. ibid., vol. 56,

care au arătat ce influență profundă au exercitat, în materie de predică, învățătura și exemplul Sfîntului Augustin asupra mediului ecleziastic african; influență cum nu se putea mai fericită! Ea a condus elocința creștină spre puritate în materie de limbă, spre simplitate și gust în ce privește stilul.

IX

După cum se vede, efortul depus spre a învedera legătura operei augustiniene cu civilizația epocii în care a trăit, departe de a-i știrbi din originalitate, permite, dimpotrivă, să discernem cu mai multă precizie ce reprezintă la el un aport cu adevărat original. Fără îndoială că mînuirea acestei metode se dovedește foarte adesea delicată: pînă unde trebuie recunoscut un ecou al mentalității ambiante? În ce moment apare mesajul personal al autorului? Am sugerat, de exemplu, că se întîmplă ca gîndirea sa profundă să fie uneori trădată de tehnica controversei (pp. 371–373): cu teama, prezentă aici, de a nu furniza cumva arme adversarului, cu argumentarea *a concesso*, cu efortul de a se instala pe o poziție avansată pentru a acoperi adevărata linie de rezistență etc. Pînă unde merg însă aceste deformări, aceste exagerări?

Cel puțin în anumite cazuri, acest lucru poate fi stabilit: se întîmplă cîteodată ca Sfîntul Augustin, cam în aceeași epocă, să fi tratat un același subiect în opere cu caracter foarte diferit și care se adresau unor categorii diferite ale publicului. Fiecare dintre aceste opere se supune unor servituți proprii și reclamă din partea criticului un efort particular de îndreptare. Dar confruntarea acestor mărturii, care se corijează și se completează reciproc, ne permite să determinăm punctul în care, convergînd, ele ne dezvăluie, în plenitudinea și autenticitatea ei, gîndirea profundă a autorului lor. S-a putut arăta astfel că *Enarrationes in Psalmos*[106] au fost un fel de contraparte și complement al *Cetății lui Dumnezeu*, cu care sînt aproximativ contemporane[107] și tratează același subiect, dar sub o altă formă și dintr-o altă perspectivă. Acest principiu și-ar afla de altfel și o altă aplicare, nu mai puțin fecundă: mărturia scrierii *Sermones*, unde episcopul vorbește în numele Bisericii întru edificarea credincioșilor săi, ar permite să fie rectificată, dînd la o parte supralicitările prejanseniste, doctrina privind harul, exprimată cu înverșunare polemică în scrierile controversei antipelagiene[108].

1945–1946, pp. 93–107; *Les inédits africains de l'homiliaire de Fleury*, ibid., vol. 58, 1948, pp. 53–72, piese dintr-o cuprinzătoare cercetare despre istoria activității de propovăduire în Africa între secolele al IV-lea și al VI-lea; cf. și *Ephemerides Liturgicae*, vol. 60, 1946, pp. 8–9.

106 Este una dintre marile contribuții ale valoroasei teze a lui M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, pp. 387 și urm.

107 Compunerea scrierii *Enarrationes* se întinde între 392 și 418, cea a *Cetății lui Dumnezeu* între 412 și 426.

108 Regretam în 1936 (n. 169 de la p. 371) de a nu fi dispus, „privitor la controversa pelagiană, de călăuze la fel de valoroase ca... pentru controversele maniheeană și donatistă“. Dorință în prezent satisfăcută grație studiilor temeinice ale lui G. de Plinval,

X

Se vede astfel din multiple unghiuri că astăzi ar putea fi reluat și dus mai departe tabloul abia schițat de mine al culturii augustiniene. Ar veni totuși un moment cînd ar trebui să ne oprim[109], pentru a evita riscul părăsirii terenului propriu al istoriei culturii ca să pătrundem în acela, mai tainic, al geniului personal al lui Augustin.

Fără îndoială că va fi greu de trasat hotarul dintre cele două: aceasta ține de ambiguitatea însăși a noțiunii de cultură, dacă ea constituie, așa cum am încercat s-o definesc (pp. 9–11), forma personală a vieții spiritului. Ea are într-adevăr două fațete opuse: un aspect social, deoarece cultura fiecărui om depinde îndeaproape de mediul de civilizație ambiant, de resursele de tot felul pe care le preia de acolo: tehnici, tradiții rutiniere sau fecunde etc. Pe de altă parte însă, cultura este starea *unui* spirit ajuns la un stadiu de dezvoltare deplină. Într-o măsură și mai mare decît prin educația pe care cel în cauză a primit-o sau la care a fost supus, ea este pînă la urmă modelată de efortul cel mai personal, de efortul unui suflet ce devine conștient de chemarea sa profundă și încearcă să răspundă la exigențele unui absolut. Pe de o parte, ea ni se înfățișa ca un reflex al mentalității colective: fața sa interioară se vădește a fi întoarsă spre ceea ce e mai profund în taina persoanei.

Cum să determini ce aparține uneia și ce aparține celeilalte? Distingînd formele, cadrele generale ale vieții spiritului, în opoziție cu conținutul — cu ideile, doctrinele, adevărurile? Cum să separi însă, în acest domeniu, conținătorul de conținut? Să dau doar un exemplu: am regăsit mai sus (§ V) o noțiune familiară tuturor cititorilor lui Augustin, aceea de antiteză. Aceasta e la el un mod de exprimare atît de caracteristic[110], încît nu te poți mulțumi s-o inventariezi printre procedeele de elocuție împrumutate din arsenalul retoricii clasice (p. 78): e un ritm fundamental, care domină nu doar cuvintele, ci chiar și gîndirea, părînd să fie legat de structura însăși a spiritului său. Să nu vorbim aici nici măcar, cum ar fi făcut Iulian din Æclanum, de maniheism remanent: e vorba de ceva mult mai profund, congenital, ceva ce ține de caracter, care impune aceeași structură bipolară viziunii sale despre viață, despre lume, despre întreaga realitate.

Cultura nu este numai o chestiune de forme; ea nu se reduce, cu atît mai mult, la materialele înmagazinate în memorie pe calea educației, sau la acea *exercitatio* „exersare“ pregătitoare: cînd spunem despre un om că e cu

Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme, Lausanne, 1943; *Essai sur le style et la langue de Pélage*, Fribourg / Freiburg (Elveția), 1947. Cauza pelagiană este reluată în aceste studii cu atîta fermitate, încît s-ar cuveni poate să li se dea o replică augustiniană!

[109] Reiau aici dialogul cu P. Boyancé: cf. *Revue des études anciennes*, vol. 47, 1945, pp. 143–144.

[110] J. Finaert, *L'évolution littéraire de saint Augustin*, p. 101–112.

adevărat cult, această judecată de valoare, dincolo de toate aceste materiale, pretinde să releve o anumită calitate a sintezei spirituale care le-a imprimat unitatea. Este vorba aici de un fapt central, la care nu se ajunge decît printr-un efort de înțelegere totală și intimă a omului în întregul lui. Dar, în acest moment, judecata emisă privind cultura sa se confundă în definitiv cu cea privitoare la însăși persoana sa.

Așa stînd lucrurile, este cît se poate de evident că studiul meu, chiar dacă ar fi fost mai adîncit, era sortit să-l lase cu toate acestea nesatisfăcut pe cititor. Dacă totuși nu l-am dus mai aproape de acel prag de netrecut este pentru că interesul și cercetarea îmi erau orientate de preferință spre celălalt aspect, colectiv și social, al problemei culturale: voiam să aduc o contribuție nu atît la istoria unui suflet, cît la aceea a unei epoci, la o problemă generală, cea a „sfîrșitului lumii antice".

XI

Aceasta e mai ales problema asupra căreia am continuat să lucrez și legat de care am cel mai mult de „retractat". Critica, dimpotrivă, s-a interesat de cartea mea mai mult ca lucrare despre Sfîntul Augustin. Poate că, la data primei ei apariții, problemele de civilizație nu-i preocupau încă îndeajuns pe istorici ca să fie pregătiți s-o ia în considerare pe aceea, mai complexă, a raporturilor dintre viața personală și mediul colectiv[111].

S-a făcut totuși o obiecție de principiu[112] opțiunii mele de a studia aspectul colectiv al problemei culturii în cazul particular al „unei personalități alese pe temeiul valorii sale reprezentative" (p. 11). E nevoie oare să mă mai justific? Dacă înțelegem prin cultură forma *personală* a vieții spiritului într-o epocă și într-un mediu date, este evident că trebuie s-o studiem la nivelul unei personalități, și, dacă vrem să mergem la fondul lucrurilor, la nivelul unei mari personalități. Pentru că o anchetă de tip Gallup cuprinzînd o masă de mediocri poate servi cel mult la determinarea nivelului mediu al culturii, nu însă a esenței acesteia: omul eminent este singurul care realizează toate virtualitățile idealului colectiv al epocii în care trăiește. Nu ne preocupă aici dificultățile pe care le ridică problema clasică a rolului marilor oameni în istorie: omul de geniu poate fi excepțional și unic, dar forma sub care el se realizează este caracteristică pentru epoca lui.

---

[111] E un fapt remarcabil că abia în *Nouveau Supplément* la ediția a IV-a (Paris, 1932) din *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* publicat de A. Lalande a fost inclus cuvîntul *Culture* (de citit acum în ediția a 5-a, Paris, 1947, pp. 191b–192a); și chiar și acest articol nu face decît să rezume comunicările prezentate de L. Febvre și E. Tonnelat la *Prima Săptămînă Internațională de Sinteză* (Paris, 1930), unde tema nu era abordată decît în mod indirect, comunicările avînd drept obiect noțiunile de *Civilisation* și de *Kultur*.

[112] De pildă, de către M. Bloch, ap. *Annales d'histoire sociale*, vol. I, 1939, p. 185.

Firește că studiul acestei culturi trebuie făcut luînd anumite precauții (evitînd pericolul alunecării de la aspectul colectiv la cel personal), pe care eu însă cred că le-am luat. Din 1936 încoace, n-am încetat să trăiesc în compania literaților, creștini și păgîni, din secolul al IV-lea, iar cunoașterea mai aprofundată, dobîndită astfel, a culturii lor confirmă că am ales bine optînd pentru Augustin. Mai întîi, în ce privește cultura de tip comun, cred că ar putea fi reluată, cu excepția cîtorva detalii, expunerea mea din partea întîi, *Vir eloquentissimus ac doctissimus* „bărbat foarte elocvent și foarte învățat", înlocuind referințele augustiniene printr-o serie întreagă de texte paralele, preluate de la unul sau altul dintre contemporanii săi.

Am realizat experiența cu Ammianus Marcellinus, personalitate opusă totuși lui Augustin în toate privințele: e un syrian din Antiohia, și nu un african; un păgîn credincios, dacă nu chiar fervent, și nu un creștin; un om de acțiune, și nu un suflet contemplativ; un ofițer de carieră devenit istoric, și nu un profesor devenit slujitor al Bisericii. Cu toate acestea, avem și la el aceeași cultură fundamentală, literară și erudită: același gust pentru o limbă frumoasă, studiată și căutată[113], același bagaj de lecturi clasice, etalat în citate din poeți[114] sau în folosirea de *exempla* „exemple" mitologice sau istorice[115], aceeași curiozitate debordantă, dar naivă[116], aceeași predilecție pentru *mirabilia* „lucruri uimitoare"[117].

În schimb, nici unul dintre contemporanii săi — nici Ammianus, Ausonius sau Symmachus, nici Ambrozie, Ieronim sau Paulinus — n-ar fi putut să-mi aducă o documentație atît de bogată în aspecte particulare: între Seneca și Boethius, cine mi-ar fi putut dezvălui mai bine decît Augustin cultura unui filozof latin? La fel și în ce privește cultura creștină: numai o dată cu Augustin, Occidentul creștin ajunge la majorat.

Dar, dacă felul cum am analizat această triplă cultură mi se pare încă valabil, *si nonnullis ignoscatur* „dacă se iartă unele lucruri", n-aș spune

---

[113] Vezi numeroasele studii consacrate limbii lui Ammianus, care se găsesc enumerate, de pildă, în I. B. Pighi, *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum capita selecta* (*Bibliotheca Neocomensis*, vol. 2), Neuchâtel–Paris, 1948, pp. XIV–XV.

[114] De pildă, Ammianus 22, 8 etc.

[115] Ammianus 24, 4, 5; 26, 6, 19–20; 30, 1, 22–23...

[116] De aici, aceste excursuri, cu ambiție culturală, ce întrerup întruna firul expunerii: ele sînt bine puse în evidență de planul întocmit de Pighi, *ibid.*, p. XXIV–XXX.

[117] Ammianus 18, 3, 9 (gîștele, cînd trec în zbor deasupra munților Taurus, iau cîte o piatră în plisc, ca să nu atragă, prin țipete, atenția vulturilor). Nu știi ce să alegi mai degrabă: există lucruri cît se poate de amuzante în capitolul despre Egipt, 22, 15 (§ 15–20 despre crocodil, § 29 despre piramide ce nu fac deloc umbră!) sau în geografia imperiului sassanid, 23, 6 (§ 16 sau 37 despre petrol; § 67, despre mătasea produsă de un arbore din China; § 85–88, despre perlele formate din rouă).

același lucru despre semnificația pe care i-am atribuit-o în istoria generală a culturii în Occident: aici, întreaga perspectivă se cere reexaminată[118].

XII

Era vorba de a aduce o contribuție la marea problemă care, începînd de la Gibbon, a primit numele de Declin și Cădere a civilizației antice. Or, am putut să prezint și să analizez acest fenomen sub atîtea aspecte diferite, fără a face, așa zicînd, nici o aluzie la evenimentul istoric al năvălirii barbarilor în imperiul roman, la cucerirea de către ei a Occidentului, la distrugerea violentă a cadrului politic, economic și social al vieții antice.

Cartea mea învederează cum, înainte de această invazie și independent de amenințările din afară, cultura antică pare „purtată de un curent ce se precipită în neant" (p. 433); peste tot, sărăcire, scleroză senilă (p. 432): întreaga mea expunere tinde să scoată în evidență un proces de degenerare — o degenerare care este totodată o incubație, ce deschide în mod paradoxal calea viitoarei culturi medievale, fără a-și pierde totuși caracterul negativ de descompunere: „există negreșit la Sfîntul Augustin ceva care moare" (p. 433), într-un cuvînt, e „un literat al decadenței".

Aceasta e judecata pe care astăzi socot necesar s-o îndrept; mi-e ușor să-mi dau seama, din perspectiva timpului scurs de la prima ediție a cărții, de rădăcina erorii mele: ea se datorează insuficientei analize a conceptelor de care m-am slujit. Voiam (p. 8) să reacționez — și am crezut că o și fac — împotriva opticii defavorabile pe care prejudecățile neoclasice o impuseseră atîta timp studiului perioadei pe care franceza continuă s-o desemneze prin termenul vag-peiorativ de *Bas*-Empire (imperiul roman după Constantin — *n. t.*). Nu mi-am dat seama însă că abordam acest studiu cu ajutorul unor noțiuni preluate în mod necontrolat chiar de la tradiția cu care voiam să rup. Este cazul, mai întîi, al înseși noțiunii de decadență.

Cititorii mei, în general[119], nu s-au arătat mirați că-l tratam pe Augustin ca pe un „literat al decadenței"; pentru că noțiunea de *romani ai Decadenței* le era, ca și mie, familiară, prea familiară:

---

[118] Opțiunea dintre vocația estetică a literatului și cea a filozofului îmi pare a fi în continuare mai importantă pentru tradiția clasică: oricare vor fi fost coluziunile dintre înțelepciune și retorică, opțiunea era cu adevărat fundamentală: a se vedea trecerea Sfîntului Augustin de la *Panegiricul lui Bauton* la compunerea lucrării *Contra Academicos*! Am reluat analiza sumară de la pp. 147–150 în *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, pass. (pp. 99, 109, 133, 135, 282, 288, 301, 571).

[119] Singurul care face excepție, și țin să-l felicit pentru perspicacitate, este Chr. Courtois, într-un articol unde, din păcate, considerațiile de pe parcurs nu mi se par la fel de valabile precum încheierea, ap. *Revue africaine*, vol. 84, p. 267.

Je suis l'Empire à la fin de la décadence,
Qui regarde passer les grands Barbares blancs
En composant des acrostiches indolents...[120]

Este un poncif ce dăinuie în cultura franceză de cel puțin un secol încoace[121] și pe care toată lumea îl acceptă ca pe ceva firesc. E timpul să-l supunem unei critici serioase: să redeschidem dosarul și să reluăm cercetarea pieselor reunite cam arbitrar sub această etichetă. Sfîntul Augustin — un martor al Decadenței?

XIII

Să înlăturăm mai întîi ceea ce — o recunosc cu toată umilința — se sprijină de-a dreptul pe un contrasens. Nu pot reciti fără să roșesc capitolul pe care l-am consacrat retoricii la Sfîntul Augustin, și îndeosebi partea referitoare la *dispositio* „compoziție". „Sfîntul Augustin compune defectuos..." (p. 64): judecată de tînăr barbar ignorant și prezumțios. De cînd retorica antică nu se mai predă în școli[122], intelectualii francezi nu mai cunosc această tehnică fundamentală, ceea ce diminuează considerabil comuniunea noastră cu clasicii, dacă nu cumva o și compromite. Bineînțeles că am făcut tot ce mi-a stat în puteri ca să umplu această lacună (pp. 397–398), dar cum de-am cutezat ca, mulțumindu-mă cu o inițiere sumară, să mă măsor cu un om care studiase, iar apoi predase timp de aproape șaisprezece ani această artă subtilă și complexă, care o stăpînea în mod desăvîrșit și care scria pentru un public cult, la fel de cunoscător ca și el?

Am luat drept neputință sau indiferență ceea ce era discreție voită, suplețe calculată, deformare expresivă realizată printr-o înaltă iscusință; am luat drept barbarie sau decadență rafinamentul suprem al unei arte ce-și stăpînește desăvîrșit procedeele și caută efecte subtile. A-i reproșa retorului

---

[120] Acest sonet, *Langueur, à Georges Courteline*, apărut în *Le Chat Noir* (26 mai 1883) înainte de a fi tipărit în culegerea *Jadis et Naguère*, constituie unul dintre temeiurile de a-i atribui lui Verlaine paternitatea termenului „decadenți", folosit la început pentru desemnarea poeților pe care Moréas i-a numit ulterior simboliști. Probabil că Verlaine nu-l citise niciodată pe Gibbon, dar își amintește aici de Ausonius.

[121] Nu pretind să-i evoc întreaga istorie: mă mărginesc să fac trimitere la celebrul tablou al lui Couture *Romanii decadenței*, expus la Salonul din 1846, tablou gigantic, azi cît se poate de demodat, dar care la vremea sa a fost întîmpinat ca o capodoperă, devenind obiectul unor comentarii pasionate: a se vedea pe această temă studiul serios al lui J. Seznec, *The Romans of the Decadence and Their Historical Significance*, ap. *Gazette des Beaux-Arts*, vol. 24, 1943, pp. 221–232; ultimul cuvînt fiind rostit, *ibid.*, p. 382, de *P. S.*-ul unui corespondent american, A. Neumeyer: în fond, Couture era un elev al lui Ingres și-i plăcea să picteze femei goale și atitudini voluptoase, însă puritanismul anilor 1840 îi impunea să afecteze „profunzimea" și gravitatea istorică...

[122] Către 1885, în învățămîntul secundar public: cf. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 272.

Augustin că „nu știe să compună" e ca și cum ai susține că Braque sau Picasso nu erau capabili să deseneze o chitară după legile perspectivei. Ei cunoșteau aceste legi la fel de bine ca și noi; numai că ele nu mai au pentru noi savoarea, bogăția expresivă pe care o aveau pentru contemporanii lui Mantegna: nervii noștri blazați simt nevoia unor efecte mai puțin așteptate, a unor combinații mai noi și în care să se simtă mai puțin școala de bele-arte.

Ce-aș fi vrut să pretind, în naivitatea mea, de la acest maestru? O compunere sec didactică, în care să fie enunțate cuminte scopul și diviziunile și care să se țină punct cu punct de programul anunțat? I-ar fi fost mult prea ușor Sfîntului Augustin să-mi dea satisfacție, dar i s-ar fi părut nedemn de el și de publicul lui. Am recitit de multe ori, cu un folos și o admirație mereu mai mari, capodoperele despre care îndrăznisem să spun că sînt prost compuse — *Confesiuni, De Trinitate, Cetatea lui Dumnezeu*: pe măsură ce le pătrundeam și înțelegeam mai bine, m-am lepădat puțin cîte puțin de orgoliul omului modern, orgoliu caracteristic barbarului care disprețuiește ceea ce nu pricepe; puțin cîte puțin, am devenit sensibil la această artă atît de desăvîrșit stăpînă pe mijloacele sale, care evită orice efect facil și caută să farmece uimind.

Să deschidem din nou *De Trinitate*[123]: nimic[124], fără îndoială, nu anunță opoziția dintre cele două blocuri alcătuite din cărțile I — a VIII-a și a IX-a — a XV-a, nici nu definește explicit dinainte „metoda atît de aparte" din partea a doua (p. 67), dar „trecerea neașteptată" din VIII, 10 (14) nu-l va „surprinde" decît pe un cititor novice sau neatent; pentru că, încă din VI, 10 (12), Sfîntul Augustin[125] ne-a oferit un prim specimen din ceea ce va fi această metodă: el ne arată că în tot ce a creat Artistul divin ni se descoperă unitate, frumusețe și ordine — un fel de treime, imagine, vestigiu al structurii proprii Creatorului însuși, *Deus Trinitas*. E doar o scurtă schiță, ce apare la sfîrșitul uneia dintre cărți, ca o digresiune gratuită[126], pe care autorul o părăsește numaidecît, ca să revină la subiect[127] dar, de fapt, ea anunță *in petto* ceea ce va veni mai tîrziu, și-l pregătește pe cititor pentru aceasta.

Sfîntul Augustin procedează aidoma unui iscusit muzician care enunță delicat, *mezza voce*, încredințînd-o unei voci secundare și punînd să fie

---

[123] Nu reiau analiza planului *Confesiunilor*, mulțumindu-mă să fac trimitere la excelenta analiză pe care i-o face M. Verheijen în *Eloquentia Pedisequa*, pp. 46–50.

[124] *Nimic*: în zelul cu care voiam să-l disculp pe Sfîntul Augustin de un reproș imaginar, mi s-a părut că pot deslusi (n. 80 de la p. 67) un plan de ansamblu în diviziunea indicată 1, 2 (4): dar aceasta nu introduce decît o subdiviziune a primei părți; cuvîntul *deinde*... „apoi..." anunță nu partea a doua (c. IX–XV), ci pur și simplu c. V–VIII, care i se adresează lui Eunomus și adepților săi, desemnați aici prin expresia *istis garrulis ratiocinatoribus* „către filozofarzii ăștia trăncănitori".

[125] *P. L.*, vol. XLII, c. 932.

[126] În chip de supliment la un comentariu, el însuși episodic, la un text din Sfîntul Hilarius privitor la adecvarea la persoanele divine: *De Trinitate* 6, 10 (11), *ibid.*, c. 931–932.

[127] *Id.*, 7, 1 (1), *ibid.*, c. 931.

executată de un instrument discret, schița unei teme care va face curînd obiectul unei dezvoltări principale. Ascultătorul nu bagă de seamă, dar, cînd tema reapare, strălucind în prim-planul orchestrei, departe de a fi surprinși, devenim conștienți că o cunoaștem deja, o recunoaștem...

Aș putea da multe asemenea exemple de „pregătire muzicală", de anticipări[128] sau evocări ale temei[129]. Sfîntului Augustin îi repugnă procedeele excesiv de didactice, diviziunile explicite. E cît se poate de adevărat, de pildă, că, formal, cărțile a II-a–a X-a din *Cetatea lui Dumnezeu* se prezintă „ca un gigantic *excursus* « digresiune »" (p. 68); faptul e foarte frecvent[130]. Cum să te îndoiești că nu e un procedeu voit? Căci, atunci cînd Augustin vrea cu adevărat, cînd socotește util pentru a călăuzi sau ațîța curiozitatea, e perfect capabil să anunțe cu precizie un subiect, cum se întîmplă în *De Trinitate* cu marea *quaestio* „problemă" privind teofaniile din Vechiul Testament, a cărei *divisio* „diviziune", de o extraordinară complexitate, am prezentat-o (p. 69, n. 93). Nimic mai curios, de altminteri, decît modul în care Sfîntul Augustin o urmează[131]: dacă primele două părți (*Primum..., deinde...* „mai întîi..., apoi") sînt tratate meticulos, în funcție de acest plan, nimic nu ni-l mai reamintește atunci cînd, la începutul cărții a IV-a, ar urma să abordăm punctul al treilea; aici, se ia un nou start[132], și autorul pare să-și fi uitat promisiunea. Nu-i vorba, bineînțeles, decît de o aparență: atunci cînd chestiunea, pregătită în taină, este coaptă, el o tranșează cu îndemînare[133]. Dar dacă, la începutul cărții a III-a, a putut socoti stimulativ să facă legătura cu

---

[128] Astfel, în *Cetatea lui Dumnezeu*, respingerea eternei reîntoarceri este schițată pe scurt în 11, 4, 2, *P. L.*, vol. XLI, c. 319–320, înainte de a forma obiectul unei expuneri *ex professo*, 12, 10–20, c. 357–372. Există, cum e și firesc, numeroase anticipări la începutul lucrării: cartea I evocă întruna teme pe care le abandonează, spre a le relua mai tîrziu: astfel, 1, 3 (zei neputincioși), 1, 5 (virtuți ale păgînilor), ... 1, 32 (imoralitatea jocurilor). Tot astfel, 2, 7 anticipează VI–X; 2, 11 anticipează IX–X; 2, 21 anticipează 19, 22–25; 2, 22 anticipează cartea III etc.

[129] Concluziile-recapitulări prilejuiesc adesea astfel de trimiteri; bunăoară, concluzia cărții a XII-a (c. 26–27, *ibid.*, c. 375–376) nu rezumă numai cartea în cauză, ci revine cu teme tratate anterior, precum polemica împotriva lui Porphyrios (*omne corpus fugiendum* „orice element material trebuie evitat") din 10, 29, 2; ceea ce, prin amplificare, conduce la evocarea cărții a IX-a (să nu fie adorați demonii). În capitolul 27, recapitularea (Dumnezeu creator al omului) se asociază cu o anticipare a creării femeii și cu o revenire a temei generale a *Cetății lui Dumnezeu*: acest sfîrșit al cărții XII este o adevărată *stretta*, cu teme întrețesute ce se perindă rapid.

[130] Astfel, tot în *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a II-a, după un *novum exordium* „o nouă introducere" și o recapitulare, începe prin a anunța ceea ce în fapt va face obiectul cărții a III-a (2, c, c. 49: *deinceps itaque dicere institui...* „apoi așadar am decis să expun..."); tema proprie a acestei cărți a II-a este abordată apoi fără vreo pregătire, la începutul capitolului 3 (c. 49): *Primo...* „în chip de început".

[131] *De Trinitate* 2, 7 (13)–4, 21 (32), *P. L.*, vol. XLII, c. 853–912.

[132] *Id.*, 4, *prooem.*, 1, *ibid.*, c. 885.

[133] În 4, 19 (25), c. 905.

expunerea precedentă printr-o referire explicită la plan[134], efectul e de acum diluat și reluarea lui ar avea ceva stereotip, ar părea fadă și plată. Sfîntul Augustin scrie pentru literații din Antichitate, nu pentru studenți în teologie scolastică.

În mod normal, atunci cînd socotește util să dea vreo indicație cu privire la planul său, o face prin cîte o tușă ușoară, care se cere înțeleasă din două–trei vorbe: capcană pentru cititorul barbar! Așa se face că eu n-am înțeles, recunosc, fraza de început din *Cetatea lui Dumnezeu*, care, contrar celor scrise de mine (p. 68, n. 84), definește perfect subiectul celor două părți ale acestei mari lucrări, dar o face, firește, cu subtilitatea necesară. Este o frază sintetică, în care apare indicat *mai întîi* subiectul părții a doua (c. XI–XXII) sub forma indirectă a unui dublu complement dependent de propoziția infinitivală care, în continuare, va defini obiectul primei părți (c. I–X), nu înainte de a fi intercalat dedicația către Marcellinus. Trebuie să citești și să recitești aceste zece rînduri, de o extraordinară densitate, pentru a-ți da seama progresiv de toate intențiile acumulate în ele de uimitoarea artă a lui Augustin. Să nu uităm că, pentru a orchestra această frază, el a izbutit să introducă în ea nu mai puțin de patru citate din Scriptură, chiar cinci dacă-l punem la socoteală și pe cel, implicit, cuprins în primele trei cuvinte:

Gloriosissimam civitatem Dei „preaslăvita cetate a lui Dumnezeu"[135]

— *sive in hoc temporum cursu cum inter impios peregrinatur* ex fide vivens — „fie în această scurgere a timpului, cînd ea rătăcește în mijlocul necredincioșilor, *hrănindu-se din credință*"[136];

— *sive in illa stabilitate sedis aeternae quam nunc* exspectat per patientiam quoadusque iustitia convertatur in iudicium — „fie în acea statornicire a sălașului veșnic, pe care acum *îl așteaptă prin răbdare*[137] *pînă ce dreptatea se va schimba în judecată*"[138];

deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto ET MEA AD TE PROMISSIONE DEBITO defendere adversus eos qui Conditori eius deos suos praeferunt, FILI CARISSIME MARCELLINE, suscepi „apoi, MARCELLINUS, FIUL MEU FOARTE DRAG, prin sfințenie va fi dobîndită victoria de pe urmă și pacea desăvîrșită (cărțile XI–XXII); prin această lucrare cerută de tine ȘI DUPĂ FĂGĂDUIALA MEA, am luat asupră-mi să o apăr împotriva acelora care pun zeii lor mai presus de Creator (cărțile I–X)";

---

[134] *Id.*, 3, 1 (4), c. 870: *Nunc ergo quaeramus quod sequitur. Nam secundo loco in illa distributione positum est utrum... an... aut...; qua quaestionis parte... pertractata, postremo videndum erit... utrum...* „așadar să vedem acum ce urmează. Căci în acea diviziune, pe locul al doilea s-a pus problema dacă... sau... sau...; în acea parte a problemei... s-a cercetat, în cele din urmă va trebui văzut... dacă..."

[135] Ps. 86 (Vulg.), 3.

[136] Habac. 2, 4.

[137] Rom. 8, 25.

[138] Ps. 93, 15.

— *magnum opus et arduum, sed* Deus adiutor noster est „operă imensă și trudnică, dar *Domnul este sprijinitorul meu*“[139]

Insist, cu titlu de exemplu, asupra acestui din urmă punct: faimosul verset din Ps. 86, 2, *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* „lucruri slăvite s-au grăit despre tine, cetate a lui Dumnezeu“, nu e citat în întregime decît spre sfîrșitul cărții a II-a[140], și aceasta doar în treacăt și ca din întîmplare: trebuie oare să așteptăm cartea a XI-a și începutul părții a doua, pentru a găsi în sfîrșit explicat sensul titlului în relație cu sursa lui biblică[141]? E de crezut oare că Sfîntul Augustin ar fi așteptat pînă acolo pentru a-și da seama de nedumerirea în care discreția sa poate să-l arunce pe cititor? E suficient să ne imaginăm prin contrast cît de banal ar fi fost echivalentul practicii moderne (care ar plasa, în epigraf, citatul din psalm, neomițînd să-i dea referința, imediat dedesubtul titlului: *Cetatea lui Dumnezeu*), spre a ne da seama cîtă măreție solemnă și misterioasă conferă acest exordiu...

Cred că aceste cîteva indicații vor fi fost de-ajuns pentru ca lectorul să înțeleagă cît de diferit îmi apare astăzi acest mare scriitor, stăpîn pe un repertoriu atît de bogat, de ceea ce îmi închipuisem a nu fi decît un retor decadent. Firește că efortul de înțelegere istorică nu știrbește cu nimic libertatea judecăților noastre de valoare: admit, desigur, că o estetică puristă ar putea califica pe mai departe drept „decadente“ stilul și retorica Sfîntului Augustin: el nu e un Lysias, și nici măcar un Cicero! Cuvîntul trebuie însă înțeles ca vizînd exuberanta vigoare a unei arte de tip baroc și nu, cum dădeam eu de înțeles, o scleroză senilă.

Și dacă rămîne adevărat că un prim contact „pune foarte des la încercare răbdarea cititorului francez de astăzi“ (p. 64)[142], dacă pentru noi „Sfîntul Augustin compune defectuos“ — spunem același lucru despre marii scriitori germani, după cum despre englezi spunem că nu compun defel. Aici, e vorba însă de un punct de vedere naiv-naționalist, nedemn de un om cu adevărat cult. Pentru că „un contact prelungit cu opera augustiniană“ te învață puțin cîte puțin că stilul episcopului din Hippona, ca și acela al tuturor marilor artiști ai cuvîntului, stă în strînsă legătură cu ceea ce trebuie numit geniul limbii sale. Fiecare limbă de cultură își are caracteristicile, servituțile, frumusețile ei. Da, latina este limba în care *prolixus* contează drept un calificativ avantajos, nicidecum peiorativ (pp. 70–71, 75); ea autorizează, agreează, cere aceste ample dezvoltări în care înaintezi ca purtat de valul unui mare fluviu cu ape care curg încet, din care nu lipsesc învolburările, dar care fac o puternică impresie de forță și măreție!

---

[139] Ps. 61, 9.

[140] *Cetatea lui Dumnezeu* 2, 21, 4, c. 60.

[141] *Id.*, 11, 1, c. 315.

[142] Ceea ce n-ar fi fost cazul cu un francez din secolul al XVII-lea: idealul nostru privind proza s-a schimbat cu totul începînd cu Voltaire.

Fie-mi permis să închei cu o remarcă practică: pentru a aprecia cum se cuvine stilul lui Augustin, trebuie să-l citești așa cum voia el însuși să fie citit. Nimic nu e mai greșit decît prezentarea adoptată de editorii moderni ai *Cetății lui Dumnezeu*[143], care decupează cărțile în capitole autonome, prevăzute fiecare cu cîte un titlu propriu. Aceste titluri sînt, ce-i drept, foarte vechi[144] și poate că urcă în timp[145] pînă la Augustin însuși; dar o analiză a celor mai vechi manuscrise[146] arată că aceste *tituli* „titluri" au fost la început cele dintr-un indice[147], copiat separat, sau cel mult în fruntea lucrării, corespondența dintre aceasta și indice putînd fi asigurată printr-un șir de cifre dispuse în așa fel încît să nu întrerupă continuitatea respectivului text. În aceste manuscrise[148], fiecare carte se prezintă ca un bloc, și e sigur că în gîndirea lui Augustin însuși cartea este unitatea literară[149]: fiecare carte trebuie citită ca un tot, ca o amplă piesă simfonică, unde nici o pedală armonică nu întrerupe desfășurarea, piesă a cărei fărîmițare ar fi un gest barbar.

XIV

Altă serie de erori de perspectivă ce se cer de asemenea îndreptate: am prezentat de multe ori ca pe un simptom de decadență trăsături pe care Sfîntul Augustin le avea în comun cu civilizația elenistică și romană, dacă nu chiar cu întreaga Antichitate[150]. Astfel, caracterul „formal" al școlii antice

---

143 Am reluat în detaliu analiza acestei chestiuni: *La division en chapitres des livres de „La Cité de Dieu"*, *Mélanges J. de Ghellinck*, vol. I, Gembloux, 1951, pp. 235–249.

144 Contrar susținerilor lui B. Dombart, *Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke*, ap. *Texte und Untersuchungen*, vol. 32 (III. R., vol. 2), 2, a, Leipzig, 1908, pp. 52–56; cf. A. Kalb ap. Dombart-Kalb, ed. Teubner⁴, vol. I, p. XII.

145 Sfîntul Augustin, *Scrisoarea Lambot*, ap. *Revue bénédictine*, vol. 51, 1939, p. 113, r. 42–43.

146 *Veronensis 28* (secolul al V-lea; indicele pe care-l cuprinde este o adăugire din secolul al X-lea), *Lugdunensis 607* (secolele al VI-lea sau al VII-lea; fără indice), *Corbeiensis* (Paris, B. N. f. lat. 12214, indice în față, separat de text prin însemnarea din *Retractări*; secolele al VI-lea–al VII-lea).

147 În latină, *breviculus* (*Scrisoarea Lambot*), *canon* (ms. C, f° 1, 12 v°).

148 Pentru acest text privilegiat, tradiția coboară departe în trecut, cît se poate de aproape de autor: ms. V datează cu certitudine din secolul al V-lea, poate chiar de la începutul acestuia (cf. A. Wilmart, *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin*, *Miscellanea Agostiniana*, vol. 2, p. 290, nr. 349; în sfîrșit, E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, vol. IV, Oxford, 1947, p. 25, nr. 491).

149 Cum se poate vedea după exordiile și concluziile atît de net subliniate ale majorității lor; excepție ar putea face doar un manual didactic precum *De doctrina christiana*: de unde, o indicație cum e cea din 2, 31 (64), în privința căreia am comis, fără îndoială, un contrasens, p. 61.

150 Cititorul va găsi aici rodul cercetărilor pe care a trebuit să le fac pregătind cartea *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*: cf. în special doleanțele exprimate *ibid.*, p. 141 cu privire la desconsiderarea întreținută multă vreme de istoricii moderni față de perioada elenistică; or, fără o bună cunoaștere a acestei articulații centrale, este cu neputință de pus în legătură istoria clasicismului grec cu cea a epocii romane.

(p. 57) nu mi se mai înfățișează ca sinonim cu *scleroza*. Întîi pentru că, de la Gorgias la Priscian (ca să nu mai vorbim de bizantini), învățămîntul retoricii antice s-a dezvoltat fără întrerupere, în mod fără îndoială omogen, în sensul unei tot mai mari precizii tehnice. Fără îndoială că bogăția meticuloasă la care a ajuns retorica imperială tîrzie poate să sperie un spirit modern; s-o calificăm, încă o dată dacă vreți, drept „barocă"; fapt e totuși că, privită din interior, ea nu se afla nicidecum într-un proces de decădere, ci în progres.

Apoi, nevoia de a legifera, de a fixa artei literare norme precise, stabile, nu e atît un fenomen de decadență, cît un atribut permanent al clasicismului[151], pentru care Frumosul, Adevărul și Binele sînt entități raționale, definite pentru eternitate, care nu trebuie decît să fie analizate din ce în ce mai precis. Încă o dată, istoria nu ne oprește să emitem judecăți de valoare: un estetician modern păstrează dreptul de a invoca binefacerile revoluției romantice și de a se bucura de faptul că ea l-a eliberat de jugul insuportabil al prejudecăților clasiciste.

N-ar trebui însă ca, înlocuind aceste prejudecăți cu altele, să vedem simptome de degenerescență acolo unde Sfîntul Augustin, și cu el literații din vremea sa, nu sînt decît discipoli credincioși ai marii Antichități. De ce să ne mirăm de rolul pe care-l jucau în viața lor formele minore ale literaturii, poezia ușoară și scrisorile de artă (pp. 89 și urm.)? Astăzi știu că mondenitatea urcă în timp dincolo de Catul (p. 89) și de dascălii săi alexandrini: rădăcinile ei trebuie căutate în cea mai autentică tradiție greacă, mergînd pînă la Theognis, dacă nu chiar pînă la Homer însuși[152]. Și nu mai văd de ce ne-ar scandaliza: de ce ar fi literatura numai acel sacerdoțiu august la care visau magii romantici? Poate să existe o muzică, Muzică în adevăratul sens al cuvîntului, care să nu fie ascultată „cu capul sprijinit între mîini"[153]!

Aceeași remarcă în legătură cu caracterul didactic al culturii (pp. 85 și urm.): el a fost desigur accentuat de tulburări sociale din secolele al III-lea și al IV-lea după Cristos (§ VII), dar originile îi sînt mult mai vechi, mergînd cel puțin pînă în secolul al IV-lea î. Cr., cînd a apărut școala ca instrument al educației și factor de democratizare a culturii[154]. Și pare a fi un element esențial al clasicismului antic — al întregului clasicism. L-am înfățișat pe Volusianus întreținîndu-se cu prietenii săi despre chestiuni tehnice de retorică și de gramatică (p. 85): ar fi ușor să arăt că acest gust — care nu era chiar atît de alterat[155] — are în spatele său o îndelungată tradiție: nu-l

---

[151] Cf. deja pp. 27 și 57–58, dar, mai ales, *Histoire de l'éducation*, pass. (în Indice, p. 589, s.v. *classicisme*).

[152] *Id.*, p. 31, 62, 75, 98, 156, 400.

[153] Cf. H. Davenson, *Traité de la Musique selon l'esprit de saint Augustin*, pp. 141–146.

[154] *Histoire de l'éducation...*, p. 72–73; 76–77.

[155] *Id.*, p. 271.

împărtășiseră oare și contemporanii lui Aulus Gellius sau Seneca, ba și cei ai lui Cicero, ...și chiar ai lui Platon? Dar, pentru a-i „înțelege" sensul, e mai bine să căutăm analogii mai puțin îndepărtate în timp: să ne gîndim la contemporanii cardinalului de Richelieu, care discutau la nesfîrșit despre „regula celor trei unități", să ne gîndim la Vauvenargues, ofițer de infanterie la garnizoana din Nancy, scriindu-i lui Voltaire celebra sa scrisoare-disertație din 4 aprilie 1743:

Acum mai mult timp, Domnul meu, am avut o dispută ridicolă, căreia n-aș vrea să-i pun capăt decît prin autoritatea dumneavoastră: disputa privește o chestiune ce vă este cunoscută. Nu-i nevoie să vă informez prin multe cuvinte: vreau să vă vorbesc despre doi oameni pe care-i stimați, despre doi oameni ce-au fost pricină de dezbinare la vremea lor, doi oameni pe care toată lumea îi admiră, într-un cuvînt Corneille și Racine; e de-ajuns să le pomenesc numele... După asta, pot îndrăzni oare să vă prezint ideile la care am ajuns în această chestiune etc. ...

XV

În sfîrșit, cultura fiind o Formă, să nu uităm că însăși această noțiune implică ideea unor limite: înțelepciunea antică refuză idealul enciclopedic pe care aveau să-l cultive unii dintre moderni și, o dată cu el, „înspăimîntătorul infinit, nelimitatul" (p. 198). Un om nu poate fi de toate în același timp: Sfîntul Augustin a *ales* (n-are importanță dacă în mod conștient sau nu) un anumit tip de cultură; să nu-i reproșăm însă că n-a fost în același timp altcum decît s-a vrut. Revenind bunăoară la problema limbajului: am indicat sumar[156] elementele culturii sale specific literare care au stînjenit elaborarea și exprimarea gîndirii lui speculative (pp. 203–209). Ar fi trebuit să explic postulatele punctului de vedere adoptat de mine[157]: cel al filozofilor de meserie, care caută o cît mai perfectă punere la punct tehnică a gîndirii și pentru care idealul limbii este cel atins de matematică.

Cît este de greu — s-o subliniem din nou — „să nu fii decît un istoric": și aici, adoptarea unui punct de vedere mă determina să iau partea filozofilor și literaților într-o dispută datînd de pe vremea lui Platon și Isocrate. Că e vorba de o opoziție esențială pentru umanism (p. 150), o arată reacția atît de vie a literatului rafinat, a umanistului desăvîrșit care este colegul și prietenul meu P. Boyancé. La critica filozofilor (p. 204, n. 26) al cărei purtător de cuvînt mă făceam, el replică astfel: „Faptul că Sfîntul Augustin nu lasă impresia că e un « profesionist al filozofiei » nu trebuie neapărat să fie trecut la pasivul

---

156 Poate prea sumar, de vreme ce P. de Labriolle nu se declara satisfăcut de explicațiile mele, ap. *Journal des Savants*, 1938, pp. 151–153.

157 Astfel încît să evit neînțelegeri de felul celei pe care o constat, de pildă, la A. Piganiol, care scrie despre Sfîntul Augustin că „metodele sale inspiră pînă și admiratorilor săi fie « jenă », fie o « îndreptățită mirare »" (aluzie la p. 204 a cărții de față), ap. *L'empire chrétien* (G. Glotz, *Histoire générale, Histoire romaine,* vol. IV, 2), p. 233.

său“[158]. El nu ezită să califice drept „pedantism“ ceea ce stoicilor li se trece de obicei la activ sub numele de rigoare sau de tehnicitate.

Da, am semnalat (pp. 208–209), dar trebuie insistat în această privință, că refuzul unei limbi *more geometrico* (în care cuvîntul nu-i decît simbolul unei definiții explicite), respectul pentru limbă ca realitate socială (limba clasicilor, limba Bisericii) sînt altceva decît o simplă manifestare a neputinței de a se ridica la nivelul ideii pure. Este, într-o anumită măsură, și o izbîndă a spiritului de finețe asupra spiritului de geometrie[159]: oare nu avem de-a face cu o filozofie a limbajului, implicită, dar profundă, în sentimentul că limba, operă comună a unei întregi civilizații, ascunde în chiar structura ei — pe care ar fi imprudent s-o tulburăm — valori de mare preț, numeroase adevăruri? E naiv logicianul care declară că definițiile cuvintelor sînt libere! Nu-i așa, deoarece sensul „cuvintelor tribului“ transmite întreaga comoară a unei înțelepciuni tradiționale.

Fără îndoială că Sfîntul Augustin merge foarte departe în această direcție: l-am surprins (§ VII) extrăgînd argumente din conjugările divergente ale lui *orior, ortus sum* „mă nasc, m-am născut“ și *morior, mortuus sum* „mor, am murit“, făcînd calambururi pe baza înțelesului lui *declinari* „a fi declinat, a fi conjugat, a se abate“:

...*Convenienter itaque factum est ut quemadmodum id quod significat non potest agendo, ita ipsum verbum* (scil. *morior*) *declinari loquendo non possit* „în mod rațional s-a stabilit deci că, așa cum ceea ce semnifică[160] nu poate printr-o acțiune[161] să se abată [de la moarte], tot astfel verbul însuși (*adică* morior) nu poate în vorbire[162] să fie conjugat“[163].

Prețiozitate demnă de un „literat al decadenței“? Dar această ingenioasă atenție acordată „semnificațiilor limbajului“ nu joacă oare un rol analog la atîția dintre cei mai serioși contemporani de-ai noștri: mă gîndesc la Heidegger în Germania, la J.-P. Sartre în Franța sau la un critic literar ca J. Paulhan (și, la umbra sa, D. de Rougemont, ori atîția alții)? Îi va trata cineva, doar pe acest temei, drept decadenți și pe contemporanii noștri? Dar prețiozitatea nu e neapărat un simptom al degenerării: oare nu o vedem apărînd, cu regularitate, în zorii epocilor clasice, după cum o arată exemplul secolului al XVII-lea italian, spaniol, francez și englez? Nu-i vorba cumva

---

[158] Ap. *Revue des études anciennes*, vol. 47, 1945, p. 146.

[159] Fac din nou trimitere la *Histoire de l'éducation*..., de data asta legat de modul cum îl apăr pe Isocrate, pp. 134–135 (Cuvîntul, Verbul ca instrument privilegiat al culturii, ca mijloc de cuprindere intuitivă a întregii complexități a realului și de acțiune, prin oameni, asupra acestei realități).

[160] Și anume „a muri“.

[161] Într-adevăr, omul nu-și poate „declina“ moartea, nu poate evita să moară.

[162] *Morior* nu poate fi „declinat“ (adică conjugat) precum celelalte deponente de tipul *orior*.

[163] Text deja citat: *Cetatea lui Dumnezeu* 13, 11, 2, *P. L.*, vol. XLI, c. 385.

de o tradiție continuă, ale cărei origini pot fi căutate în Antichitate pînă la Heraclit și care exprimă una dintre opțiunile fundamentale ale spiritului uman? Tradiție susceptibilă, pare-se, de o interpretare filozofică, ce ar descoperi în ea adevărate luări de poziție în fața unor probleme care privesc ființa și viața[164].

XVI

Astfel, progresul analizei duce puțin cîte puțin la anularea diagnosticelor sumare pe care se sprijinea acest nefericit concept de „literat al decadenței". Să fi pierdut eu oare, din pricina unei simpatii exagerate și mioape, orice distanțare critică față de cultura secolului al IV-lea? Să fi devenit eu acel „sectar al spiritului" a cărui nălucă o exorcizam cu anticipație încă din prima pagină a cărții (p. 7, n. 1)? Îndrăznesc să sper că nu: desigur că nici chiar astăzi nu-mi apare totul la fel de admirabil și pe deplin valabil în imensa operă a Sfîntului Augustin. Pînă și bunul Homer moțăie cîteodată! Acest efort de a „înțelege" mentalitatea augustiniană nu ne dezarmează judecățile de valoare. Să reluăm aici un singur caz: punînd — așa cum am făcut adineauri — imperfecțiunea tehnică a terminologiei filozofice a lui Augustin pe seama dominantei literare a culturii sale, poate că o „explicăm", dar nu o și justificăm: filozofia va deplînge în continuare, pe drept cuvînt, această trăsătură din pricina căreia gîndirea sa rămîne mereu neclară și care-l împiedică pe comentator să-i pătrundă cu siguranță adevăratul sens (p. 207).

Noi nu căutăm însă să întocmim aici bilanțul operei augustiniene, cu activul și pasivul ei: îi cerem doar mărturia pe care o poate aduce privind istoria culturii. După cum nu ne grăbim ca din defectele lui Augustin să ne pronunțăm în sensul decadenței iremediabile a epocii în care a trăit: eșecul lui poate fi nu al generației sale, ci al întregii Antichități.

Dintre aspectele acestei culturi, pe care un spirit modern s-ar simți îndemnat să le marcheze cu semnul minus, cel mai grav este cu siguranță dispariția a ceea ce noi numim spirit științific, din care facem marele titlul de glorie al propriei noastre culturi, dacă nu chiar criteriul suprem al Culturii. E adevărat că, după cum am arătat (p. 131), Sfîntul Augustin nu știe ce este Știința, în sensul pe care-l dăm noi acestui cuvînt de la Descartes încoace. Ba mai rău: el nu *mai* știe ceea ce Anticii putuseră cunoaște înaintea noastră, nu știe aproape nimic din acea matematică pe care Grecia o înălțase atît de sus, de la Pitagora la Euclid, și chiar pînă la Diofant din Alexandria (pp. 209 și urm.); nu știe nici măcar în ce ar consta o metodă experimentală

---

[164] Am avut deja prilejul, legat de teza lui A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire* (Paris, 1943), să atrag atenția istoricilor asupra „metafizicii prețiozității" pe care o cuprinde strălucitul eseu al lui C. E. Magny, *Précieux Giraudoux*, Paris, 1945 (ap. *Revue du Moyen Âge latin*, vol. 1, 1945, pp. 203–204).

(p. 136) ca aceea pe care o inaugurasera cu atîta strălucire medicii școlii din Cos[165]: știința se reduce pentru el la erudiția literară și la o colecție de fapte extraordinare, *mirabilia*, a căror autenticitate nu era sprijinită decît pe recursul nelegitim la cauțiunea mărturiei de tip istoric (pp. 136–137).

Sfîntul Augustin este într-adevăr un spirit pur „literar", în sensul cel mai disprețuitor pe care acest calificativ îl poate primi în gura unui om de știință. Prin aceasta, e caracteristic nu doar pentru epoca sa, ci și pentru întreaga Antichitate. Cultura greacă pare să fi căpătat această trăsătură încă din vremea bătrîneții lui Platon: „eșecul"[166] lui a fost eșecul unei întregi civilizații. Întreaga gîndire antică, și nu doar Roma ori „Decadența", s-a dovedit incapabilă — sau a refuzat — să așeze cultura pe o propedeutică de tip matematic și s-o edifice în funcție de un ideal al științei raționale.

Nu-i locul să descriem aici acest mare refuz, nici să-i precizăm etapele[167]. Pentru aceasta, ar trebui nu numai să insistăm din nou (p. 198) asupra conflictului dintre exigența umanistă și exigențele, tehnice și obiective, așadar inumane, ale Științei, ci să și atragem atenția asupra eșecului științei grecești ca știință, adică în calitate de cunoaștere (rațională sau experimentală) *adevărată*. Ar mai trebui să reamintim și ceea ce e ilegitim și fals în sintezele pripite de tip pitagoreic sau aristotelic.

Învățații greci au vrut prea devreme, prea repede să explice totul și, în aparență, au izbutit să facă acest lucru cît se poate de bine (pp. 133–134): umaniști și ei, îmboldiți de nevoia de a răspunde la toate întrebările pe care spiritul uman trebuie inevitabil să și le pună, n-au putut să-și îngăduie lungile amînări pe care le cere „subalternarea" științelor (fizica bunăoară cere elaborarea prealabilă a matematicii, biologia pe cea a fizicii etc.)[168]: pe temeiul unei cercetări, ἱστορία, prea grăbită, adunînd date experimentale insuficiente sau prea complexe, spiritul prea fecund, prea speculativ al grecilor a realizat prea repede o știință falacioasă prin chiar desăvîrșirea ei: filozoful grec, și nu numai „fizicianul decadenței" (p. 134), fie că se numea Aristotel, Epicur sau Chrysippos, avea prea devreme răspuns la toate. De aici, insist din nou (p. 134), valoarea reală, deși doar una negativă și limitată, pe care o căpăta căutarea de *mirabilia*, protest al realului complex și derutant împotriva abuzului de spirit de sistem, ca și împotriva speculației deșarte.

---

[165] Pe această temă, vom dispune curînd de teza lui L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique.*

[166] Privitor la sensul, evident cu totul relativ, pe care-l dau eu acestui termen, cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 119–120 (Măreția și singurătatea filozofului), 133–135 (Isocrate contra Platon), 305–306 (Umanism literar, și nu științific).

[167] Vezi *ibid.*, pp. 243–256: am insistat, de pildă, asupra faptului straniu că studiul astronomiei, singura disciplină științifică ce continua să fie bine reprezentată în educația elenistică, se redusese practic la comentariul literar al poemului, el însuși cu caracter pronunțat literar, al lui Aratos (pp. 254–256).

[168] Reiau aici dialogul întrerupt cu A.-J. Festugière, ap. *Revue des études grecques*, vol. 52, 1939, p. 237.

Prea adesea, acest refuz, această evadare din știință a filozofilor au fost descrise ca o infidelitate a minții umane, care, printr-o aberație deplorabilă, ar fi părăsit calea cea dreaptă, inaugurată de matematicienii și biologii elini, spre a se rătăci în mod iremediabil pînă în acea fericită zi cînd știința modernă va fi luat un nou avînt prin Galilei (optimiștii acceptă să-i caute obîrșia la Buridan sau chiar la Roger Bacon). Nu trebuie însă să scriem istoria științei antice în funcție de pozițiile noastre moderne: nu putem, calculînd procentajul de cunoștințe sau de ipoteze moderne pe care le deținea deja cutare învățat din Antichitate, să ne pronunțăm asupra cuantumului de spirit științific pe care trebuie să i-l atribuim. Este necesar să replasăm aceste cunoștințe în forma culturală în care erau integrate. Or, cu excepția cîtorva specialiști, izolați prin chiar specialitatea lor, aceste cunoștințe „științifice" erau cel mai adesea înglobate într-un context filozofic sau literar care le diminua drastic semnificația.

Există un abis, de pildă, între atomismul lui Epicur și doctrina modernă a discontinuității materiei (ipoteză formulată în termeni susceptibili de elaborare matematică și de verificare experimentală). La Epicur, e vorba de o „teorie" pe care o preia de la Democrit și pe care o adoptă pentru consecințele ei teologice și etice. O dată inserată în sinteza sa metafizică, această doctrină nu poate conduce mintea umană și n-a condus în fapt nici la o cunoaștere mai precisă a forțelor naturii, nici la o stăpînire mai eficace a acestora.

Alt exemplu: Cicero știa că pitagoreul Hicetas din Syracusa propusese ca mișcarea aparentă a cerului să fie explicată prin rotația Pămîntului[169], dar aceasta era la el o cunoștință de exact același tip cu faptul de a ști ce nume purtase Ahile printre fiicele lui Lycomedes[170]: e vorba de erudiție, de pură curiozitate, de un element pasiv din cultura sa. Și care a rămas așa pentru toți cititorii săi, antici și medievali, pînă în ziua cînd această amintire a fecundat geniul canonicului Nicolaus Copernic[171]. Nu văd ce-ar fi cîștigat cultura lui Augustin dacă el, preluînd informația de la Cicero așa cum acesta o primise dintr-o tradiție ce-și are originea la Teofrast, ar fi repetat la rîndul său că „Hicetas din Syracusa credea că cerul, Soarele, Luna și stelele sînt imobile și că numai Pămîntul se rotește în jurul axei sale": n-ar fi fost aceasta la el, așa cum a fost la Cicero, și fără îndoială la Teofrast, decît o cunoștință livrescă, un element doxografic, o fișă în plus[172].

Sfîntul Augustin a moștenit deci dintr-o tradiție foarte adînc înrădăcinată în cultura antică, și nu doar din „Decadență" — dintr-o decadență despre care

---

[169] Cicero, *Acad. pr.* 2, 39 (123); cf. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*⁵, § 50.
[170] Cf. Suetoniu, *Tiberiu*, c. 70, 5.
[171] N. Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium*, Nürnberg, 1543, pp. III–IV.
[172] Examinăm în acest moment cazul fizicii; privitor la cel al matematicii, unde lacunele din cultura Sfîntului Augustin sînt mult mai grave, cf. § XVII.

se crede uneori[173] că ar trebui pusă îndeosebi pe seama creștinismului —, această mentalitate atît de potrivnică „spiritului nostru științific", acest mod de a sprijini o teorie fizică pe autoritatea unui maestru sau a unei cărți și de a o apăra, la nevoie, printr-o argumentare dialectică, și nu recurgînd la calcul sau la experiență (p. 134).

Nu văd să fi avut loc, din punct de vedere epistemologic, un regres, o scădere de calitate în cultura creștină, și în particular în cea a lui Augustin; căci dacă a preferat cosmogonia din Geneză celei din *Timaios* (în fapt, tocmai despre asta e vorba), el n-a abandonat în felul acesta o viziune științifică a lumii de dragul uneia cu caracter prelogic sau folcloric; ci a ales între două forme de „știință" la fel de străine, amîndouă, de propriul nostru ideal, forma greacă și forma orientală (căci, după cum știm astăzi, cosmogonia biblică reflectă concepția despre lume elaborată de vechile civilizații din Mesopotamia și din Syria). Din punct de vedere metodologic, cele două se aflau pe picior de egalitate, Sfîntul Augustin avînd de ales între două cărți, între două autorități[174]. Nu există o componentă „populară"[175] în acest aspect al culturii sale — chiar dacă am reduce pretinsa „știință" orientală la folclor semitic, pentru că între acest folclor originar și Augustin se interpun elaborarea datorată scribilor, literatura ebraică etc.: această viziune a lumii ajunsese la el pe calea cărții, adică pe o cale savantă.

XVII

Poate că această lungă discuție va fi înlesnit, măcar, cititorului să-și dea seama cît de complexă se vădește a fi problema decadenței: nu-i de-ajuns,

---

[173] Cf. de pildă A. Piganiol, *L'empire chrétien*, p. 390.

[174] Sfîntul Augustin ar fi adăugat: între autoritatea unui om, Platon, și cea a lui Dumnezeu. Nimeni n-ar mai cuteza să extindă Revelația la datele din Geneză care țin propriu-zis de astronomie sau de fizică. Dar nu aceasta e problema: între *Timaios* și Geneză, conflictul nu era de natura celui cunoscut de moderni între Știință și Religie; ci era un conflict între două autorități rivale, luate amîndouă ca *autorități*: din cîte știu, motivul pentru care neoplatonicienii îmbrățișau cu atîta respect *Timaios* (cf. *Histoire de l'éducation*, p. 116, n. 117) nu era că acesta li se părea că „salvează fenomenele" mai bine.

[175] Iată de ce, gîndindu-mă bine, continuu să consider drept un impas calea pe care regretatul M. Bloch mă îndemna atît de stăruitor (*Annales d'histoire sociale*, vol. 1, 1939, p. 186) să înaintez, examinînd „presiunea exercitată de reprezentările populare asupra religiei celor învățați". Asupra Sfîntului Augustin s-a exercitat, bineînțeles, însă dintr-un cu totul alt punct de vedere (teologic, spiritual, și nu științific), o cît se poate de profundă înrîurire a evlaviei populare, a experienței religioase întrupate în viața comunității creștine (și care se regăsește, sistematizată, în disciplina Bisericii). El e primul care a conștientizat-o: *mos populi Dei* „conduita creștinilor" este pentru el un „loc" teologic extrem de fecund (cf., de exemplu, botezul copiilor, argument puternic, cu care va zdrobi erezia pelagiană). Există aici un întreg sector, foarte interesant, al gîndirii augustiniene, ce trebuie pus în legătură cu influența fecundă pe care a exercitat-o asupra sa inserția lui profundă în marele șuvoi al vieții ecleziastice, în comuniunea atît de profund realizată cu masa creștinilor (pp. 277–278).

după cum am văzut, să descoperim lacune sau neajunsuri în cultura lui Augustin spre a fi îndreptățiți să definim un sindrom de „literat al decadenței". Evitînd contrasensuri, ținînd seama de caracterele ce aparțin nu Antichității aflate la asfințit, ci întregii Antichități, sau cel puțin fazei sale elenistice și romane, trebuie spus că aspectele cele mai defavorabile ale acestei culturi aduc o mărturie prin ea însăși ambiguă.

Dacă printre aceste aspecte există unul al cărui caracter regresiv mi se înfățișează mai mult ca oricînd cu toată claritatea, acela este profunda neîncredere față de gîndirea dezinteresată, neîncredere exprimată prin radicala condamnare a acelei *vana sed peritura curiositas* „curiozitatea vană și sortită pieirii" (pp. 288–289, 232–234), prin aplicarea sistematic severă a distincției *frui–uti* „a te bucura–a te folosi": numai de Dumnezeu îi e îngăduit omului să se bucure; tot restul, și în primul rînd orice cunoaștere, nu trebuie să apară decît ca un mijloc, strict subordonat scopului său, care este acest Bine suprem (pp. 282–283).

Punct de vedere îngust, care l-a împiedicat pe Sfîntul Augustin să acorde matematicii atenția și valoarea pe care le merita (p. 289), ca sectorul cel mai sănătos și mai valabil al tradiției antice; tocmai prin ea ar fi putut să aibă afinități solide cu idealul nostru de știință. De ce n-o fi aplicat în mai mare măsură programul trasat în *De ordine* (pp. 209 și urm.)! Ar fi putut, precum Synesios, să-și construiască un „astrolab"[176] și să învețe să facă observații exacte...

E de-ajuns să-l comparăm în minte pe Augustin cu unul sau altul dintre contemporanii săi greci, cu un Grigore al Nyssei, de pildă, la care idealul creștin fecundează, fără s-o înăbușe, o magnifică putere speculativă moștenită de la tradiția clasică, spre a ne da seama în ce măsură această preocupare obsedantă pentru Unicul Necesar pune în pericol elanul minții, cutezanța intelectuală, deplina înflorire a gîndirii — și pînă la urmă bogăția culturii.

Iar cînd descoperi cum a ajuns să arate această cultură la succesorii și discipolii lui Augustin însuși — la Iulianus Pomerus, Caesarius din Arelas [Arles] sau Grigore cel Mare (care se proiectează, ce-i drept, după cum vom arăta din nou ceva mai departe, pe un context de civilizație mai mult decît semibarbară), cînd vezi la ce sărăcie umană i-a condus augustinismul, din ce în ce mai îngust înțeles, nu poți să nu-ți dai seama că aceleași riduri erau deja pe cale să se ivească pe chipul maestrului: la el, există deja un regretabil declin al spiritului propriu-zis speculativ.

Deși îi sesizez azi în mod mai deslușit simptomele, faptul acesta, mai limpede admis, nu anulează totuși realitatea valorilor pozitive pe care le-am recunoscut, pe de altă parte, aceleiași atitudini critice față de *curiositas* (p. 289–290): conștientizare a exigențelor adînci ale credinței, evadare din cercul vrăjit al bătrînei culturi păgîne, ruptură cu iluziile și eroarea acesteia —

---

[176] Synesios, *Ad Paeonium, Opuscula* (ed. N. Terzaghi, Roma, 1944), pp. 132–142; cf. *Ep.* 153, *P. G.*, vol. LXVI, c. 1557A; privitor la natura exactă a acestui instrument, cf. P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1893, pp. 50 și urm.

estetism, diletantism, idolatrie a artei. Mai mult decît atît: cred că-i observ acum mai limpede semnificația istorică: gîndindu-ne la ceea ce era pentru literații antici „religia culturii"[177], înțelegem că sufletul creștin avea nevoie să traverseze o perioadă de crîncen ascetism intelectual spre a curăți această cultură de toate impuritățile pe care le contractase în decursul îndelungatei sale elaborări într-un mediu de civilizație profund păgîn[178].

Deși în sine acest utilitarism funciar a fost cu siguranță un rău, trebuie să ne dăm seama că, în epoca în care trăia Augustin, el a reprezentat nu un factor de decadență, ci un principiu de sănătate, de îndreptare. Într-adevăr, dacă trebuie, de bună seamă, să reacționăm împotriva disprețului rudimentar de care au suferit atîta timp, în memoria modernilor, civilizația elenistică și romană, nu trebuie să închidem ochii în fața limitelor în care tindea să se închidă idealul lor: am vorbit în alt loc[179] despre această „îngustare de perspectivă": o dată resorbite vechiul ideal totalitar al cetății, credința în vechiul păgînism, ele lasă în sufletul mediteranean un fel de vid, încît asistăm, în cursul acestei lungi veri — de aproape un mileniu — în care se afirmă civilizația elenistică și apoi romană, dacă nu la o decadență, cel puțin la un lent proces de uzură.

Civilizație ce cunoaște, fără îndoială, o nouă tinerețe atunci cînd pătrunde la Roma, în această societate încă tînără, unde supraviețuiește idealul civic; dar reușita însăși a statului roman, cu imperiul, cu stabilizarea politică rezultată de aici, restabilește curînd, de data asta pentru întreaga lume mediteraneană, situația de fapt pe care a cunoscut-o Grecia începînd de la Alexandru. Lumea latină, la rîndul ei, cunoaște aceeași uzură: nu numai din perspectiva vieții literare, Cicero, Pliniu cel Tînăr și Symmachus par „să jaloneze un proces de degradare continuă" (p. 7): dacă, după cum preconizează doctrina augustiniană și, mai general, credința creștinului, omul e făcut ca să se realizeze supunîndu-se unui Scop transcendent, atunci sănătatea culturii cere imperios subordonarea, consacrarea tuturor forțelor sale spirituale — forțe pe care umanismul clasic știa atît de bine să le dezvolte, dar pe care le lăsa într-un fel neutilizate, condamnate să se consume fără folos — acestui unic Scop. Mult mai mult decît odinioară patriotismul roman din vremea Scipionilor[180], idealul

---

[177] Vezi acum *Histoire de l'éducation*, pp. 145–147.

[178] Am dezvoltat acest punct de vedere în legătură cu muzica (artistică), judecată cu atîta severitate de Augustin (pp. 172–176) și, o dată cu el, de toți Părinții din primele secole (suspiciunea față de ea începe să dispară abia de prin secolul al VII-lea, și în mediul mai ascetic decît toate al Sinaiului: Ioan Klimachos, *Scala Paradisi* 25, *P. G.*, vol. LXXXVIII, c. 893A), ap. *Traité de la Musique selon l'esprit de saint Augustin*, pp. 103 și urm.

[179] În încheierea cărții *Histoire de l'éducation*, pp. 307–308.

[180] Fapt e că „virtutea" romană este cel mai bun echivalent natural al sănătății creștine în materie de civilizație: de unde, adîncul sentiment de fraternitate nutrit față de ea de Sfîntul Augustin și care se exprimă în special, cu atîta nobilă elocință, în prosopopeea finală a cărții a II-a a *Cetății lui Dumnezeu* (c. 29, *P. L.*, vol. XLI, c. 77–78).

religios al creștinismului reprezenta pentru cultura antică un principiu de împlinire și putea deveni punctul de plecare al unei renașteri.

XVIII

Ambiguitatea mărturiei pe care o constituie cultura lui Augustin ține și de faptul că nu pentru toate componentele ei este valabilă aceeași judecată. Faptul ține, s-o spunem încă o dată (§ XV), de caracterul organic, limitat și ierarhizat al oricărei culturi demne de acest nume: într-un același spirit pot să coexiste elemente „progresiste" cu altele, decadente. Căci numai pseudocultura cu veleități enciclopedice va avea pretenția să-și distribuie în mod egal curiozitatea și interesul (în fapt, ea nu izbutește decît să sleiască spiritul și conduce la platitudine); adevărata cultură este cea care e viguros organizată în jurul unui ax, al unei ambiții centrale, și care știe să aleagă și să subordoneze elementele ce o alcătuiesc după legile unei riguroase perspective. În orice epocă, adevărata cultură reacționează în mod original în fața moștenirii trecutului: ea nu se mulțumește să o înregistreze pasiv, ci alege, uită lucrurile de care se desprinde, regăsește ceea ce a fost pînă atunci neglijat... Este lesne de văzut că multe lacune, multe elemente regresive ale culturii augustiniene sînt în realitate contrapartea în minus a aspectelor ei cu adevărat pozitive, valabile și originale.

Subliniam, bunăoară, mai sus cît de depășit pare pe plan speculativ Sfîntul Augustin în fața unuia ca Sfîntul Grigore al Nyssei. Această inferioritate însă e vizibilă mai ales în ce privește problemele lumii, ale universului: cîtă bogăție în tratatul lui Grigore consacrat *Creării omului*[181] în comparație cu comentariile lui Augustin la primele capitole ale Genezei, unde problemele cosmologice sînt tratate aproape întotdeauna dintr-un punct de vedere apologetic, nefăcînd obiectul unui interes propriu-zis speculativ. Făceam observația (p. 198) că în filozofia lui Augustin nu este loc pentru un περὶ κόσμου „despre Univers": gîndirea lui se interesează înainte de toate de sufletul omenesc, considerat a fi calea directă spre Dumnezeu: *Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil!* „Doresc să cunosc pe Dumnezeu și sufletul — Nimic mai mult? — Nimic!" (p. 158, n. 86)

Se întîmplă cu gîndirea sa ceea ce s-a întîmplat cu arta clasică greacă: ambele sînt prea centrate pe om ca să mai aibă timp să se ocupe cu adevărat de natură. Augustin avea să fie pentru realitatea intimă a omului ceea ce artele plastice grecești au fost pentru chipul omului exterior: cîtă fecunditate, bogăție și profunzime în gîndirea sa cînd abordează problemele omului și ale sufletului, care-i stau cu adevărat la inimă! Cine înaintea sa a știut să vorbească atît de adevărat despre necuprinsul inimii omenești? Oare nu se

---

[181] *P. G.*, vol. XLIV, c. 125A–256C: studiul lui este înlesnit astăzi de traducerea lui J. Laplace, col. „Sources chrétiennes", vol. 6, Paris, 1944.

poate spune pe drept cuvînt că, începînd cu el, și grație lui, sufletul omenesc, persoana, eul au căpătat un fel de nouă dimensiune și o semnificație metafizică de neimaginat pînă atunci[182]? Cine ar îndrăzni să vorbească de decadență ascultîndu-l cum abordează problemele memoriei, ale limbajului, ale timpului trăit, ale păcatului? Cine-ar face-o recitindu-i *Confesiunile*?

Această complexitate de structură ni se înfățișează și mai pregnant dacă, în loc să punem problema culturii în mod static, ne propunem să examinăm cum a evoluat ea în decursul timpului. Constatăm foarte repede că nu putem simboliza această evoluție printr-o curbă liniară, care să semnifice simplu că ea se află în progres sau în declin. Ea se cere reprezentată printr-un mănunchi de linii, corespunzînd, fiecare, cîte unei tehnici particulare, iar acest mănunchi, presupunînd că l-am putea desena, s-ar dovedi deosebit de stufos.

Pentru că nu toate tehnicile evoluează în același ritm: după cum am văzut mai sus, la Sfîntul Augustin matematica poate fi pe cale de dispariție, în timp ce psihologia realizează admirabile progrese. Cu cît analiza devine mai precisă, cu atît curbele se înmulțesc, iar mănunchiul devine mai încîlcit: s-ar putea oare afirma fără rezerve că în secolul al IV-lea are loc un declin general al tehnicilor materiale, al Tehnicii în sens propriu? Arhitectul va răspunde afirmativ, cel puțin dacă se mărginește să examineze monumentele Romei (circul lui Maxențiu nu se compară cu Colisseum-ul) — căci judecata sa ar fi poate diferită în Syria sau la Constantinopol. Există însă și alte tehnici, care cunosc în același timp o dezvoltare neașteptată și de o mare fecunditate: citez aici doar exemplul morii de apă, a cărei generalizare îl eliberează pe om de una dintre cele mai dure servituți cotidiene[183].

Cine s-ar încumeta să degajeze o rezultantă din acest ansamblu incoerent? E arbitrar să alegem unul dintre firele ce formează mănunchiul, unul dintre aspectele particulare ale unei culturi sau ale unei civilizații și să facem din el caracteristica generală a unei epoci. Și totuși, așa s-a procedat cel mai adesea: s-a emis fără preget cîte o judecată despre starea unei culturi după nivelul atins fie de spiritul științific, fie de libertatea politică, de justiția socială ori chiar de moralitate: „tehnici“ cu definiție foarte incertă.

Chiar admițînd că ar fi legitim și realizabil, nu cred că m-aș mai încumeta să conchid, așa cum o făcea cartea mea, că Sfîntul Augustin și, cu el, cultura epocii sale sînt „antrenați parcă de un curent ce se precipită spre neant“. Nu, chiar dacă, pînă la urmă, pierderile ar covîrși aspectele pozitive, iar curba

---

[182] Acest punct de vedere, schițat de G. Misch, *Die Geschichte der Autobiographie*, vol. I, *Altertum*, Leipzig, 1907, pp. 402–440 a făcut obiectul unei rodnice atenții din partea lui P. L. Landsberg, a cărui carte *Augustin philosophe, contribution à l'histoire de son esprit* va apărea curînd, din nefericire postum; cf. deocamdată cîteva valoroase pagini, *Les sens spirituels chez saint Augustin* (în om, nu în Scriptură!), ap. *Dieu Vivant*, fasc. 11, Paris, 1948, pp. 83–105.

[183] Cf. indicațiile din A. Piganiol, *L'empire chrétien*, p. 390.

rezultantă ar trebui să înregistreze un declin al nivelului cultural, acesta ar tinde spre un etiaj, și nu spre aneantizare.

Civilizația imperială tîrzie, așa cum se reflectă în cultura lui Augustin, este un organism viguros, în plină evoluție; deși avea să cunoască numeroase vicisitudini, urcușuri și coborîșuri, nimic nu o condamna *a priori* la pieire. Titlul la care, după multe ezitări, m-am oprit implică, în laconismul său, o gravă eroare de judecată: cu Sfîntul Augustin, nu asistăm la sfîrșitul culturii antice. Sau mai degrabă da, dar aceasta nu se află la el pe cale de epuizare: a devenit *deja* cu totul altceva.

XIX

Azi mi-e ușor să-mi dau seama de unde provenea această eroare: umanist cu formație clasică, trecut de la studiul Antichității la cel al epocii imperiale tîrzii, nu puteam să nu constat această schimbare: lumea în care mă introducea Sfîntul Augustin era, sub multe aspecte, cît se poate de diferită față de cea pe care o definesc, de exemplu, Tucidide și Platon, Cicero și Tacit. Victimă fără voie a prejudecății pe care o denunț pe prima pagină a cărții (pp. 7–8), am interpretat ca pe un simptom de degenerescență — și ca pe o prevestire a catastrofei pe care am reconstituit-o *post festum* ca inevitabilă — toate aceste lucruri noi, aceste transformări lăuntrice, care sînt în realitate manifestări ale vitalității viguroase a acestei civilizații.

Eroarea se explică, fără a fi scuzabilă, prin aceea că între Antichitatea clasică și această civilizație transformată, înnoită, nu există opoziție radicală, ruptură evidentă, mutație bruscă. Noua civilizație păstrează cît se poate de mult din formele vechi, din procedeele tradiționale: biserica creștină se instalează în bazilică, Cristos e reprezentat în chip de orator[184], predica recuperează moștenirea diatribei. Civilizația imperială tîrzie este neîndoielnic animată de un spirit nou, diferit de cel antic, dar la început el se exprimă în mod stîngaci, imperfect, sub vălul pseudomorfozei[185] — ca să reluăm imaginea îndrăzneață, dar atît de semnificativă, folosită de Spengler[186].

---

[184] Despre problematica celei mai vechi arte creștine, cf. acum F. van der Meer, *Christus' oudste Gewaad*, Utrecht, 1949.

[185] „*Pseudomorphose, Minér.* État d'un minéral ayant conservé sa forme cristalline primitive, malgré le changement de sa composition chimique" (*Pseudomorfoză, Miner.* Stare a unui mineral care și-a păstrat forma cristalină primitivă, în ciuda schimbării compoziției sale chimice") (*Larousse du XXe siècle*, s.v.).

[186] *Le déclin de l'Occident*, trad. fr., vol. I, 1, p. 324: „O dată lepădată iluzia acestei cruste antice care, printr-o prelungire arhaizantă..., acoperă cu practici desuete tînărul Orient din epoca imperială"; 325, 334 etc. Afirm despre epoca imperială tîrzie ceea ce Spengler ar fi vrut să ne facă să admitem deja despre epoca imperială timpurie (se știe că el comprimă într-o „cultură" unică întregul mileniu întîi al erei noastre, pe care, ca să epateze, îl numește civilizația „arabă": la acest scamator și pseudoprofet Spengler, erori dintre cele mai lamentabile apar asociate indisolubil cu intuiții profunde).

Simțisem schimbarea (p. 299): cu toate că scrie în latină, cu toate că se hrănește din Cicero și Vergiliu și pare împovărat de erudiția clasică, Augustin nu mai este un om al Antichității. Elementele constitutive ale culturii sale sînt antice, dar spiritul ce-l animă nu mai e. Pentru a interpreta însă acest fapt, nu mai e de-ajuns să conchizi pur și simplu că Sfîntul Augustin, nemaifiind un „om al Antichității", este deja un „om al Evului Mediu"[187].

Realitatea istorică reclamă o claviatură mai bogată decît această dihotomie sumară[188]. Sfîntul Augustin nu aparține încă Evului Mediu latin; deși, prin atîtea trăsături, propria sa cultură „prefigurează" (p. 430, n. 96) cultura medievală, nu există neapărat de la una la cealaltă o filiație continuă: multe din elementele augustiniene pe care le posedă Evul Mediu au fost dobîndite nu prin transmitere directă, ci prin recuperare. Foarte puține lucruri aparținînd învățăturii sale au supraviețuit catastrofei invaziilor; doar printr-un efort voluntar a izbutit Renașterea carolingiană, prelungită prin strădania continuă a veacurilor următoare, să-l regăsească pe Augustin, așa cum i-a regăsit pe Cicero și pe Vergiliu, uitați și ei aproape cu totul în decursul perioadei barbare.

Există fără îndoială o trăsătură fundamentală comună culturii augustiniene și viitoarei culturi mediolatine: ambele sînt de inspirație religioasă, și creștină. Noțiunea de cultură creștină însă reprezintă un gen care cuprinde numeroase specii: cultură bizantină, cultură syriacă etc., precum și cea a Evului Mediu occidental. Pe de altă parte, din punct de vedere morfologic, oare caracterul creștin al culturii augustiniene să fie cel mai important de reținut? Dacă definim cultura ca fiind înainte de toate *Forma* vieții spiritului, Sfîntul Augustin e mult mai aproape de contemporanii păgîni decît de îndepărtații lui moștenitori din secolele al VIII-lea–al IX-lea, sau al XII-lea ori al XIII-lea. Am fost cît se poate de uimit de convergența dintre propria-mi analiză și cea pe care o efectuase în paralel părintele Festugière asupra Ermetiștilor, care-l pasionau atît de mult[189]: la ei, găsim un ideal de cultură religioasă analog celui augustinian, un ideal care subordonează totul — în primul rînd curiozitatea, știința — problemei mîntuirii și a propășirii sufletului, unde noțiunile de rugăciune, har și credință capătă o valoare fundamentală etc. ...

Exista deci, în mod neîndoielnic, în epoca imperială tîrzie un ideal cultural comun păgînilor și creștinilor, ideal ce se realiza adesea în mod

---

[187] Ca să reiau (n. 15 la Introducere) titlul, care m-a ispitit atît de mult, al mediocrei conferințe a lui Reitzenstein, *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch.*

[188] Trebuie evitate aceste categorii prea cuprinzătoare: cf., de pildă, J. M. Nielsen, care-l definește pe Augustin drept *Der letzte antike, der erste moderne Mensch*, ap. *Unitas*, vol. 77, 1937–1938, pp. 67–72.

[189] A. J. Festugière a subliniat el însuși aceste apropieri, în recenzia deja citată din *Revue des études grecques*, vol. 52, 1939, pp. 235–240.

analog cu materiale și tehnici de expresie împrumutate din tradiția clasică[190]; această cultură nu era încă medievală[191], și nu mai era antică: numai un spirit superficial ar putea fi indus în eroare de această pseudomorfoză.

Să luăm cazul, mai tangibil, al artelor plastice. Bunăoară, marele cap de bronz al lui Constanțiu II de la Muzeul Conservatorilor din Roma[192]; în prezența acestei opere, în care se exprimă atîtea valori originale: idealul supraomenesc al împăratului-teofanie, manifestare vizibilă a divinității, depersonalizat prin chiar supraînălțarea sa; sentimentul realității lumii invizibile redat de privirea îndreptată spre infinit, ce se ridică parcă peste capetele mulțimii al cărei omagiu împăratul îl primește, dar cu dispreț... Cine, așadar, în prezența unei asemenea opere, s-ar mulțumi să vorbească despre „decadență", să trateze acest „portret" (însuși cuvîntul e înșelător) ca pe o imitație neizbutită a modelelor din epoca lui August? Și cine s-ar mulțumi, în fața sarcofagelor de porfir din Muzeul Vaticanului, cu o referire la reliefurile de pe *Ara Pacis* „Altarul Păcii"? Sau ar judeca mozaicurile triumfale din bazilicile romane în funcție de frescele de la Pompei de tipul megalografiilor din *Villa dei Misteri*? Nu, această artă a epocii imperiale tîrzii este neîndoielnic ceva nou, și care totuși nu e asimilabil fără rezerve artei medievale. Aceeași judecată se impune în privința întregului secol al IV-lea, a civilizației și culturii lui.

Progresul analizei istorice impune perfecționarea schemelor prin care gîndim trecutul. Antichitate, Ev Mediu, epocă modernă: acest vocabular reflectă un stadiu, astăzi evident depășit, al cercetării; stadiu în care un dispreț datorat ignoranței nu vedea între Antichitatea clasică și zorii epocii moderne decît o lungă noapte. Începutul l-a marcat redescoperirea și revalorizarea Evului Mediu, căruia îi cunoaștem astăzi bogăția și diversitatea (căci există un Ev Mediu latin, unul bizantin, unul arab; iar, cronologic, deosebim două, dacă nu trei perioade succesive mult deosebite). La nivelul Antichității înseși, distingem acum două faze succesive, destul de eterogene spre a merita denumiri autonome: epoca cetății antice și epoca elenistică —

---

190 Pentru un creștin, între cultura păgînă și cea creștină există o prăpastie de netrecut: una se sprijină pe o eroare (cultul falșilor zei), cealaltă pe Adevăr. Trebuie totuși recunoscut că, morfologic, aceste două tipuri de cultură sînt identice: ne explicăm, fără a ne mai mira, faptul că o rugăciune ermetică a putut fi inclusă într-o culegere de rugăciuni creștine: era de-ajuns ca ea să fie adresată Dumnezeului cel adevărat (*Corp. Herm.* I [*Poimandres*], 31–32 în P. *Berlin 9794*: ed. Nock-Festugière, vol. I, pp. 17–19; cf. p. XXXVII).

191 Fără îndoială că viitoarea cultură medievală își are originile încă în secolul al IV-lea, dar ea se naște în afara marelui curent cultural, în mediile izolate din Deșert, în sînul acelor școli monastice ale căror umile începuturi, într-o ruptură totală de atmosfera generală a mediului contemporan, le-am descris (*Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, pp. 435 și urm.).

192 R. Delbrück, *Spätantike Kaiserporträts* (ap. H. Lietzmann-G. Rodenwaldt, *Studien zur spätantiker Kunstgeschichte*, vol. 8), Berlin–Leipzig, 1933, pl. 52–54; pp. 139–144.

civilizația caracterizată de πόλις „cetatea" și cea caracterizată de παιδεία „educația"[193]. Atenția se concentrează acum asupra cumpenei dintre Antichitate și Evul Mediu[194]: descoperim originalitatea reală a perioadei intermediare (în ciuda ambiguității fenomenelor rezultate din pseudomorfoză): e o civilizație diferită, ce înflorește în epoca imperială tîrzie în atmosfera „noii religiozități"[195].

Ar trebui să putem dispune pentru desemnarea ei de un cuvînt potrivit. Germana, care e cît se poate de favorabilă neologismelor, a luat obiceiul să vorbească despre *Spätantike* „Antichitate tîrzie": reluînd termenii de care se slujea Reitzenstein, aș spune astăzi că Sfîntul Augustin nu mi se mai înfățișează *als antiker und mittelalterlicher Mensch* „ca om al Antichității și al Evului Mediu", ci *als spätantiker Mensch* „ca om al Antichității tîrzii". Franceza, mai conservatoare, rămîne oarecum aservită tradițiilor clasice[196]: fiind vorba s-o opunem atît polisului, cît și paideii, am putea eventual propune să numim această civilizație — de inspirație atît de profund religioasă și, începînd de la Constantin, dominant creștină — epoca *Theopolis*-ului[197].

În lipsa vocabulei, ideea, noțiunea încep să se impună; după istoricii artei, istoricii literaturii[198] și istoricii pur și simplu[199] se obișnuiesc să definească epoca lui Constantin și a lui Teodosiu prin termenul „renaștere".

---

[193] Pentru definiția acesteia, cf. *Histoire de l'éducation*, pp. 139–147: „La civilisation de la *paideia*".

[194] Un cititor atent și binevoitor va recunoaște aici doctrina schițată timid în n. 2 din Introducere. Trebuie vorbit însă de *Spätantike*, și nu de *Dark Ages*; legat de această temă, vezi reflecțiile lui R. G. Collingwood din *The Idea of History*, Oxford, 1946, pp. 218–219 (ceea ce istoricii numesc „epoci de întuneric" sînt de fapt perioadele pe care ei se dovedesc incapabili să le înțeleagă...)

[195] Mi se pare util să introduc această noțiune comodă: vechiului politeism clasic îi succedase, o dată cu epoca elenistică, o perioadă de ireligiozitate (cel puțin relativă); o nouă concepție despre sensul religios al existenței începe să se ivească (grație aportului influențelor orientale, îndeosebi semite) începînd din preajma erei creștine și devine dominantă în epoca imperială tîrzie.

[196] Italiana a încercat, pare-mi-se fără mare succes, să vorbească despre *tardo-antico* sau despre *tardo-romano*.

[197] Nu aș fi primul occidental care transcrie astfel în greacă, pentru comoditatea limbajului, titlul *Cetății lui Dumnezeu*: încă de pe cînd trăia Sfîntul Augustin, unul dintre cititorii săi, fost prefect al pretoriului, Dardanus (p. 315), folosise cuvîntul *Theopolis* pentru a desemna refugiul din munți unde se retrăsese: *C.I.L.*, vol. XII, nr. 1524, r. 6; cf. F. Chatillon, *Locus cui nomen Theopoli est... Essai sur Dardanus, préfet du prétoire des Gaules au Ve siècle, correspondant de saint Jérôme et de saint Augustin, et sur sa fondation de Theopolis*, Gap, 1943.

[198] J. Bayet, *Littérature latine*, Paris, 1934, pp. 665 și urm.: „La Renaissance constantino-théodosienne" (vezi și ediția românească: Jean Bayet, *Literatura latină*, în românește de Gabriela Creția, traducerea versurilor de Petre Stati, studiu introductiv de Mihai Nichita, Editura Univers, București, 1972 , pp. 715 și urm. — *n. t.*).

[199] A. Piganiol, *L'empire chrétien*, p. 421: „e greșită afirmația că Roma se găsea într-o epocă de decadență... etc."

Cultura lui Augustin, așa cum o înțeleg eu astăzi, e un argument în acest sens: ea ne introduce nu într-o lume ce stă să moară, ci într-un organism în plin avînt, pe care nimic nu pare să-l condamne la un sfîrșit grabnic. Dacă evoluția nu i-ar fi fost curmată în chip tragic, această cultură a *Theopolis*-ului ar fi devenit (dar oare nu devenise deja?) *un echivalent latin a ceea ce a fost în părțile grecești cultura bizantină*: o cultură religioasă, o cultură creștină[200], la fel de riguros subordonată idealului religios ca și cultura Evului Mediu latin, dar fără să fi rupt, ca aceasta, legătura de filiație continuă ce o unea cu sursele ei clasice; avînd în vedere fenomenul pseudomorfozei, Antichitatea s-ar fi prelungit în această cultură printr-o puzderie de rămășițe directe: învățămîntul, de exemplu, ar fi menținut nu numai tradiția gramaticală[201], ci și pe cea retorică (p. 433), studiul clasicilor s-ar fi transmis din generație în generație, fără întrerupere[202]...

Acest tablou, repet, nu-i în întregime imaginar; e o simplă extrapolare, deoarece această cultură a Theopolis-ului, acest „bizantinism latin" există deja, pe deplin constituit, în imperiul creștin din secolul al IV-lea: Augustin e martorul amîndurora.

Multe puncte din analiza mea s-ar cere reluate, în raport cu această perspectivă nouă, începînd cu fenomenul, în aparență strict negativ, al uitării limbii grecești în Occident. Paralelismul sugerat cu istoria Europei moderne (p. 50) îmi apare tot mai sugestiv: dacă, așa cum avea să se întîmple la noi cu latina, greaca înregistrează în Occident un recul, aceasta se explică pur și simplu prin faptul că în epoca imperială tîrzie cultura latină este pe cale să devină o cultură matură: *Romanitas*, care fusese la origine o simplă provincie în aria civilizației elenistice, devine în sfîrșit autonomă: abia prin faza Theopolis-ului, visul unei latinități complet emancipate (pe care, după părerea mea, istoricii civilizației latine au tendința s-o antedateze) se realizează, în fine, aproape complet.

Apariția sau cel puțin dezvoltarea unei întregi literaturi de traducere (p. 53) este un fenomen subordonat al acestui fapt fundamental: pînă la *Spätantike*, limba latină nu fusese un mijloc de cultură complet; științele, medicina și, într-o mare măsură, și filozofia rămîneau grecești (așa cum la francezi aceasta din urmă a rămas latină pînă la Descartes și Malebranche).

---

200 Cu toate că supraviețuirea în ea a unei tradiții pur păgîne era asigurată de însăși permanența umanismului clasic; cf. privitor la renașterile neopăgîne în Bizanț, scurtele indicații din cartea mea *Histoire de l'éducation*, p. 499.

201 Donatus a continuat, și în cele mai sumbre zile ale perioadei barbare, să fie educatorul Occidentului: e unul dintre foarte rarele puncte în care se poate observa, între *Spätantike* și Evul Mediu latin, o filiație continuă (în locul ritmului obișnuit: declin, uitare, recuperare prin „renaștere").

202 Oamenii ar fi continuat să-l înțeleagă pe Vergiliu, așa cum, în plin secol al XII-lea, Eustathios al Tessalonicului continua să-l înțeleagă pe Homer, adică în spiritul comentatorilor săi antici.

Grație acestor traduceri, medicina, în secolul al IV-lea, este latinizată. Plotin, în secolul al III-lea, predase în greacă pe pămîntul Italiei: grație lui Victorinus, asistăm, către epoca lui Augustin, la afirmarea unui neoplatonism de expresie latină.

Și iată-l pe Augustin însuși pășind pe scenă: reluînd drumul deschis odinioară de Varro, el încearcă să înzestreze Occidentul cu acele manuale științifice indispensabile formării filozofului (p. 166, n. 18) — operă pe care Boethius, mai bine echipat pentru asta decît Augustin, avea s-o ducă la bun sfîrșit două secole mai tîrziu. Introducerea creștinismului, religie orientală răspîndită la început sub formă grecească, întîrziase, în sfera lui proprie, această promovare a culturii latine: abia o dată cu Sfîntul Augustin, Biserica latină ajunge, la rîndul ei, deplin stăpînă pe gîndirea sa. Nu e nici o noutate să subliniem caracterul atît de original al aportului său personal la constituirea unei tradiții teologice specific latine: abia de la lucrarea sa *De Trinitate* se poate opune cu adevărat concepției bisericii din Orient[203], singura reprezentată pînă atunci în mod autentic, o concepție propriu-zis occidentală despre marea taină. Ar fi, cred, o gravă eroare să punem această emancipare teologică a Occidentului pe seama accidentului istoric al marii personalități, pe seama geniului imprevizibil al lui Augustin. Afirmarea acestuia presupune existența prealabilă a unei mentalități specific latine, sol hrănitor în care acest geniu și-a înfipt rădăcinile. Constatăm, într-adevăr, că opera lui se situează în prelungirea unei întregi tradiții, atestate cel puțin de la Tertullian: de multe generații deja, se manifesta și tindea să prindă chip o formă specific latină de sensibilitate și de gîndire religioasă. Lunga criză ariană, atitudinea atît de des deconcertantă pentru Orient asumată în legătură cu ea de Roma[204] arată îndeajuns că exista, cu mult înainte de Augustin, o mentalitate teologică latină, că la Roma și, în general, în Occident nu se gîndea în aceeași atmosferă ca la Antiohia sau Constantinopol.

Pe de altă parte, Sfîntul Augustin nu e un izolat în generația lui: un simbol remarcabil al promovării teologiei occidentale este și apariția, o dată cu pelagianismul, a primei erezii specific latine; discuțiile și agitația provocate de ea antrenează Biserica Occidentului pe o cale total diferită de cea asupra căreia, cam în aceeași epocă, marile erezii cristologice vor menține atenția Bisericilor răsăritene. Începînd din acel moment, problema harului, a mîntuirii personale, a teodiceii, a meritului vor frămînta veacuri de-a rîndul teo-

---

203 E foarte semnificativ de făcut o comparație între teologia trinitară, atît de personală, a lui Augustin și cele, mult mai apropiate de tradiția greacă, ale lui Ambrozie sau Paulinus din Nola (a se vedea pentru aceasta din urmă judicioasa analiză a lui P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, pp. 58–66).

204 Fie că e vorba de lunga-i simpatie față de membrii sectei eretice a sabellienilor, ca Marcellus din Ancyra, de neîncrederea față de „neoortodocșii" raliați în jurul Sfîntului Vasile, de primirea prea binevoitoare făcută unui personaj atît de dubios, ca apollinaristul Vitalis...

logia și pietatea occidentale, uneori pînă la obsesie: pentru noi, francezii, asupra cărora apasă atît de greu moștenirea jansenistă, această sechelă îndepărtată a luptelor susținute de Augustin împotriva lui Iulian din Æclanum, importanța unui asemenea fapt nu-i nevoie să fie subliniată.

Emanciparea, autonomia lumii latine se manifestă în toate domeniile: ar fi extrem de interesant ca ele să fie studiate în domeniul gîndirii politice[205]. Idealul imperiului creștin nu este gîndit în același fel și nu antrenează aceleași consecințe practice: cît de mare este, de pildă, contrastul dintre gîndirea Sfîntului Ambrozie și tradiția imperială pe care o putem deja numi bizantină și care s-a exprimat între Eusebiu și Synesios!

XX

Istoricul trebuie să-și revadă și să-și rafineze neîncetat instrumentele de analiză: de-abia am recunoscut autonomia civilizației imperiale tîrzii, *Spätantike*, epoca *Theopolis*-ului sau orice denumire vom adopta, și iată că trebuie deja s-o dedublăm: într-adevăr, ea se prezintă sub două înfățișări distincte, deși contemporane și, în mare măsură, omologe; primei faze a civilizației bizantine, fază numită de E. Stein *frühbyzantinische* „bizantină timpurie", îi corespunde în Occident această *Spätantike* latină ce-și află în Sfîntul Augustin o atît de magnifică ilustrare.

Paralelismul dintre cele două se vădește a fi extrem de semnificativ: comparîndu-le, nu găsesc în acest „bizantinism latin" nimic care l-ar condamna la o decadență rapidă și la o moarte precoce: el nu prezintă mai multe simptome de degenerescență decît omologul său răsăritean.

Uitarea limbii grecești constituie, după cum am văzut, contrapartea negativă a emancipării lumii latine: era nevoie ca Sfîntul Augustin să cunoască slab limba greacă pentru ca, neavînd memoria împovărată de dialectica *ad intra* care servea teologilor răsăriteni la construirea Sfintei Treimi, să fie liber să elaboreze teoria originală care-l așază la început nu pe ὁ Θεός (adică pe Tatăl), ci pe *Deus Trinitas*...

Multe alte componente ale procesului s-ar cere de asemenea revizuite: nu cred, de pildă, că respectul față de tradiția clasică ar fi neapărat un factor de decadență; el poate, ce-i drept, să dăuneze gîndirii originale dacă „ne mărginim să comentăm soluțiile deja dobîndite de un gînditor sau altul din Antichitate"[206], dar acesta nu e un rău necesar: încă din secolul al III-lea,

---

205 Cf. deocamdată studiul lui C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (*i. e.* idealul politic al imperiului roman!), *a Study of Thought and Action from Augustus to Augustin*², New York, 1944; necunoscînd însă idealul paralel al împăratului bizantin, autorul n-a putut să-și așeze analiza într-o perspectivă justă (cf. recenzia mea ap. *The Review of Politics*, vol. 9, 1947, pp. 247–252).

206 Citez o dată mai mult recenzia lui A. J. Festugière, *Revue des études grecques*, vol. 52, 1939, p. 235.

existau la Alexandria vajnici profesori care se îndeletniceau cu comentarea didactică a lui Platon și Aristotel; ceea ce n-a împiedicat afirmarea geniului lui Plotin, iar geniul lui Augustin a știut, la rîndul său, să se emancipeze de noua „scolastică plotiniană".

Nu, decadența nu era inevitabilă. Am greșit văzînd în proiectele de manuale exegetice schițate în *De doctrina christiana* „poziții de retragere" pregătite de Sfîntul Augustin „pentru un discipol despre care știe că e cu siguranță mai puțin învățat ca el" (p. 433): cum ar fi putut el să prevadă în ce condiții, în ce context barbarizat aveau să lucreze de fapt urmașii săi în Africa vandală, în Provența vizigotă sau în Italia longobardă? Elaborarea de manuale practice, *ut non sit necesse propter pauca laborare* „ca să nu trebuiască să trudească pentru rezultate puține" (p. 333), era în sine un instrument de progres pedagogic, în care se vădea caracterul matur dobîndit de cultura creștină: aceste manuale ar fi înlesnit educația elementară a unei elite mai numeroase de „învățați creștini"; și n-ar fi devenit primejdioase decît în ziua în care oamenii s-ar fi mulțumit să rămînă la ele, în care, încetînd să fie doar o etapă a inițierii în cultură, ar fi ajuns să însemne întreaga cultură.

Nu trebuie să proiectăm asupra epocii Sfîntului Augustin umbra vremurilor de restriște care i-au urmat. În ce mă privește, am acum sentimentul foarte acut că această faimoasă Decadență nu se precipită, ba chiar — să îndrăznim s-o spunem — nici nu se ivește decît în urma șocurilor invaziilor germanice și a distrugerii imperiului din Occident. Cultura epocii *Spätantike* era solidară cu o anumită structură socială; tradițiile, instituțiile sale (școlile...) erau, ca însăși această societate, solidare la rîndul lor cu un anumit organism politic, imperiul roman. Cucerirea barbară, provocînd prăbușirea acestui edificiu politic și social, a atras după sine dezintegrarea culturii. Dar aceasta nu-i decît o repercusiune, o consecință indirectă. Să nu ne pripim să vorbim de „accident" istoric: revine istoriei militare, politice, economice și sociale să cerceteze și să ne spună cum de s-a prăbușit imperiul în Occident[207], de ce s-a dovedit atît de fragil, și dacă această cădere a fost inevitabilă.

Numai întrucît era solidară cu această infrastructură, cultura imperială tîrzie poate fi și ea considerată muritoare, fragilă sau condamnată să piară. Prin ea însăși, această cultură era perfect viabilă, și nu mi se pare că ar fi fost mai puțin vivace în Occident decît în Orientul prebizantin. Un efort tot mai mare de înțelegere a mentalității augustiniene, situîndu-ne în chiar miezul gîndirii sale, ne permite să-i retrăim epoca așa cum a trăit-o el însuși: nu văd ca el să fi avut motive temeinice să se îndoiască de viitorul culturii, al culturii latine și creștine în slujba căreia a trudit atîta.

I-a fost, fără îndoială, dat să cunoască groaznicul avertisment pe care l-a reprezentat cucerirea Romei de către Alaric, fiind, pe moment, asemeni tutu-

[207] Adevărata problemă privește acest aspect: de ce Occidentul a sucombat, de ce Orientul a rezistat sub loviturile barbarilor, de care nu a fost cruțat?

ror contemporanilor săi, profund impresionat[208], dar gîndirea nu i-a fost „cu adevărat răvășită" (p. 292). E de-ajuns să citești *Cetatea lui Dumnezeu*, la care a început să lucreze imediat după această catastrofă și care exprimă totuși o atît de mare speranță: îl vedem, din anul 415, formulînd foarte limpede în cartea a patra ideea că, la urma urmei, nimic nu-i definitiv compromis, că totul se mai poate încă îndrepta: „Desigur, imperiul roman a fost lovit, dar n-a fost năruit; el a mai trecut și altădată prin asemenea încercări: nu-i cazul să ne lăsăm azi pradă deznădejdii, *nec istis temporibus desperandum est* « nu trebuie să ne pierdem speranța nici pentru vremea noastră ». Facă-se voia Domnului!"[209]

A murit la 28 august 430, în orașul său episcopal, Hippona, asediat de vandali, cu cîteva săptămîni înainte de capitulare: ce simbol al sfîrșitului unei lumi — al unei culturi, după cum s-a spus adesea. Dar „ca întotdeauna, istoricul e cel care, de la distanță, descoperă aici simbolul" (p. 19); nici chiar pe patul de moarte Sfîntul Augustin nu credea că prăbușirea e fatală. Putem afla de la Possidius care au fost ultimele preocupări omenești ale acestui suflet aflat deja foarte aproape de Dumnezeu: continua să se gîndească la viitorul operei sale și la cel al culturii creștine: *Ecclesiae bibliothecam, omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubebat* „era mereu preocupat ca biblioteca bisericii și toate manuscrisele să fie păstrate cu grijă pentru urmași"[210].

*

Cît privește restul, *et leguntur utiliter, si nonnullis ignoscatur, vel si non ignoscatur, non tamen inhaereatur erratis* „și sînt citite cu folos, chiar dacă pentru unele există iertare sau, dacă nu sînt iertate, cel puțin să nu se persiste în greșeală"[211] *.

---

[208] Vezi, de exemplu, răspunzînd strigătelor de durere ale Sfîntului Ieronim (p. 288, n. 71), frumoasa predică *De excidio urbis*, *P. L.*, vol. XL, c. 716–724.

[209] *Cetatea lui Dumnezeu* 4, 7, *P. L.*, vol. XLI, c. 117.

[210] Possidius, *Vita* 31, *P. L.*, vol. XXXII, c. 64; Possidius nu spune că acestea au fost unele dintre ultimele cuvinte ale lui Augustin, dar fraza citată se află intercalată printre considerațiile privitoare la dispozițiile testamentare ale episcopului din Hippona.

[211] *Retractări, Prol.* 3, *ibid.*, c. 586.

* În original, urmează o listă de unsprezece pagini de îndreptări, suprimări și mici adăugiri la textul și notele primei ediții (1938), retipărit peste ani (1949, 1958, 1983) fără nici o modificare. În versiunea românească de față, conținutul acestei erate a fost introdus în corpul traducerii. În aceste condiții, am considerat că structura ediției franceze — ale cărei repere se constituie într-o adevărată „radiografie" a „istoriei" acestui volum: introducere, partea întîi, partea a doua, partea a treia, încheiere, apendice, indice (bibliografic, ...), „Retractatio" — în prezenta ediție românească nu se mai justifică întru totul; astfel, am introdus „Retractatio" la sfîrșitul textului propriu-zis, *imediat după* apendice, completînd, cu referințele bibliografice cuprinse în ea, indicele bibliografic (care în volumul francez se oprise la nivelul anului 1938) (*n. t.*).



Indici

I. INDICE BIBLIOGRAFIC

Articolele din dicționare și enciclopedii clasice nu figurează în indice cînd n-au fost citate decît cu titlu de instrument de referință general.

Formatul nu e indicat decît dacă nu este *in-octavo.*

Culegeri colective publicate cu prilejul celui de-al XV-lea centenar al Sfîntului Augustin

I. *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Todestage des heiligen Augustinus* (publicat de M. Grabmann și J. Mausbach), Köln, 1930.

II. *S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte. Rivista di filosofia neo-scolastica, supplemente speciale al vol. XXIII*, ianuarie 1931, Milano, 1931.

III. *Saint Augustin. Cahier de la Nouvelle Journée*, nr. 17, Paris, 1930.

IV. *Miscellanea Agostiniana, testi e studi pubblicati a cura del ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario della morte del santo dottore*, 2 vol., Roma, 1930.

V. *Miscellanea Augustiniana*, Rotterdam, 1930.

VI. *A Monument to St. Augustine, Essays on His Age, Life and Thought*, Londra, 1930.

*

ABERT H. — *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Leipzig, 1899.

— *Die Musikanschauung des Mittelalters und ihre Grundlagen*, Leipzig, 1905.

ALBERTINI E. — *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris, 1923.

— *L'empire romain*, ap. HALPHEN și SAGNAC, *Peuples et civilisations, Histoire générale*, vol. IV, Paris, 1929.

ALÈS A. D' — *Itala*, ap. *Recherches de sciences religieuses*, 1921, pp. 214–219.

ALFARIC P. — *L'évolution intellectuelle de saint Augustin.* I. *Du Manichéisme au Néo-platonisme* (singurul apărut), Paris, 1918.

— (Recenzie la Boyer, *Christianisme et néo-platonisme*), ap. *Revue historique*, vol. CXXXVIII (1921–1922), p. 108.

* ALTANER B. — *Eustathius, der lateinische Übersetzer der Hexaemeron-Homilien Basilius des Grossen*, ap. *Zeitschrift f. d. Neutest. Wiss.*, vol. 39, 1940, pp. 161–170.

* Autorii și lucrările introduse prin asterisc sînt menționați în „Retractatio" (*n. ed.*).

— * *Augustinus und die griechische Sprache*, ap. *Pisciculi* (Mélanges Dölger), *Antike und Christentum, Ergänzungsband*, I, 1939, pp. 19–40.

— * *Augustinus und die christliche Patristik*, ap. *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 41, 1941, p. 59.

ALTON J.-F. D' — *Roman Literary Theory and Criticism. A Study in Tendencies*, Londra, 1931.

AMBROGGI P. DE — *L'Itala di S. Agostino*, ap. *Scuola Cattolica*, 57 (1929), pp. 114–121.

— *L'Itala, versione latina o greca?* ap. *id.*, 57 (1929), pp. 443–451.

AMERINGER T. E. — *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of S. John Chrysostomus, Patristic Studies* (editate de Catholic University of America), V, Washington, 1921.

AMERIO F. — *Il „de Musica" di S. Agostino*, Torino, f.d. (1929) (= ap. *Didaskaleion*, 1929, pp. 1–196).

ANGUS S. — *The Sources of the First Ten Books of St. Augustine's de Civitate Dei*, Princeton, 1906.

APPUHN A. — *Das Trivium und Quadrivium in Theorie und Praxis*, I. *Das Trivium*, Erlangen, 1900.

ARNIM H. VON — *Leben und Werken des Dio von Prusa*, Berlin, 1890.

— *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I, Leipzig, 1905; vol. II, Leipzig, 1903; vol. III, Leipzig, 1903.

ARNOU R. — Articolul *Platonisme des Pères*, ap. VACANT–MANGENOT–AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XII, c. 2258–2392.

* ARON R. — *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, 1938.

ARTS M. R. — *The Syntax of the Confessions of St. Augustine, Patristic Studies*, XIV, Washington, 1927.

ATKINS J.-W.-H. — *Literary Criticism in Antiquity, a Sketch of Its Development*, 2 vol., Cambridge, 1934.

BAEBLER J.-J. — *Beiträge zu einer Geschichte der lateinische Grammatik im Mittelalter*, Halle, 1885.

BALDWIN C. S. — *St. Augustine and the Rhetoric of Cicero*, ap. *Proceedings of the Classical Association*, 22 (1925), pp. 24–46.

— *Medieval Rhetoric and Poetic* (to 1400) *Interpreted from Representative Works*, New York, 1928, in-12.

BALESTRI G. — *Di un celebre passo in de Doctrina Christiana del S. P. Agostino*, Florența, 1927.

BALLERINI P. — *Il metodo di S. Agostino negli Studi*, Roma, 1757, in-34 (acest opuscul destul de rar se găsește la Roma, în Biblioteca Angelică și în Biblioteca Vaticana).

BALMUS C.-I. — *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, 1930.

— *La lettre de saint Augustin à Licentius* (*Ep.* 26), ap. *În memoria lui Vasile Pârvan*, București, 1934, pp. 21–27.

BALOGH I. — *Augustins „alter und neuer Stil"*, ap. *Die Antike*, 3 (1927), pp. 351–367.

— *Voces Paginarum, Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*, ap. *Philologus*, vol. LXXXII, 1926, pp. 84–109; 202–240.

* BALTHASAR, H. URS VON — *Théologie et Sainteté*, ap. *Dieu Vivant*, 12, 1948, pp. 17–31.

BARDENHEWER O. — *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, *Das fünfte Jahrhundert*, ed. 1 și a 2-a, Freiburg im Breisgau, 1924.

BARDY G. — *Le „De Haeresibus" et ses sources*, ap. *Miscellanea Agostiniana* (= IV), vol. 2, pp. 397–417.

— *La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture sainte*, ap. *Revue biblique*, 1932, pp. 210 și urm., 341 și urm., 515 și urm.; 1933, pp. 14 și urm., 211 și urm., 328 și urm.

— *L'église et l'enseignement dans les trois premiers siècles*, ap. *Revue des sciences religieuses* (Strasbourg), 1932, pp. 1–28.

— *L'église et l'enseignement au quatrième siècle*, ap. *Revue des sciences religieuses*, 1934, pp. 525–549; 1935, pp. 1–27.

— * *La question des langues dans l'église ancienne*, vol. I, Paris, 1948, pp. 196–202.

BARRY M. I. — *Saint Augustine the Orator. A Study of the Rhetorical Qualities of St. Augustine's Sermones ad populum, Patristic Studies*, VI, Washington, 1924.

BASSI D. — *Sant' Agostino e Virgilio*, ap. *Annali dell'Istruzione Media*, 6, 1930, pp. 420–431.

BATE H. N. — *Some Technical Terms of Greek Exegesis:* ἀλληγορία, θεωρία τροπικός, ap. *Journal of Theological Studies*, 24 (1923), pp. 59–66.

BATTIFOL P. — *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, in-12.

— *Le catholicisme de saint Augustin*, 2 vol., Paris, 1920, in-12.

BAUMGARTEN F., POLAND F., WAGNER R. — *Die Hellenistisch-Römische Kultur*, Leipzig, 1913.

BAXTER J. H. — *Colloquialisms in Saint Augustine*, ap. *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bulletin Du Cange), 3, 1927, pp. 32–33.

BAYET J. — *Les origines de l'Hercule Romain*, Paris, 1926.

— *Littérature latine, histoire, pages choisies, traduites et commentées*, Paris, 1934, in-16.

BECKER H. — *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig, 1908.

BÉRARD V. — *Introduction à l'Odyssée*, vol. II, *Le Poème représenté, le Poème édité*, Paris, 1924.

BERTHELOT A. — *Introducere* și *Comentariu* la ediția pregătită de el a lui Festus Avienus, *Ora Maritima*, Paris, 1934.

BIDEZ J. — *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien*, Gand, 1913.

— Ediția din Împăratul Iulian, *Œuvres complètes*, 1, 2, *Lettres et Fragments* (colecția „Budé"), Paris, 1924.

— *La vie de l'Empereur Julien*, Paris, 1930.

BILLEN A.-V. — *The Old Latin Texts of the Heptateuch*, Cambridge, 1927.

BLASIĆ P. — *De Opere exegetico S. Augustini*, ap. *Bogoslov Smotra*, 18 (1930), pp. 415–429.

BLOCH O., WARTBURG W. VON, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 2 vol., Paris, 1932.

BLONDEL M. — *Latent Resources in St. Augustine's Thought*, ap. *Monument to St. Augustine* (= VI), pp. 319–353.

— *Le fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne*, ap. *Saint Augustin* (= III), pp. 3–20.

Cf. *Revue Néo-scolastique*, 1930, pp. 261–273; *Revue de métaphysique et de morale*, 1930, pp. 423–469.

BOISSIER G. — *La fin du Paganisme, études sur les dernières luttes en Occident au IVe siècle*, ed. a 3-a, 2 vol., Paris, 1898, in-16.

BOEMER F. — *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudius Mamertus* in *Sprache und Philosophie*, Leipzig, 1936.

BORNECQUE H. — *Les clausules métriques latines*, Lille, 1907.

— *Introducerea* la traducerea făcută de el a lui Seneca Retorul, *Controverses et Suasoires*, 2 vol., ed. a 2-a, Paris, 1932.

BOÜARD M. de — *Encyclopédies Médiévales. Sur la „connaissance de la nature et du monde" au moyen-âge*, ap. *Revue des questions historiques*, 1930, pp. 258–304.

— *Une nouvelle encyclopédie médiévale, le Compendium Philosophiae,* Paris, 1936.

BOUILLET M.-F. — *Traducerea* lui Plotin, *Les Ennéades*, 3 vol., Paris, 1857–1861.

BOULANGER A. — *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris, 1923.

BOULENGER F. — *Introducerea* la ediția sa din Sf. Vasile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques* (colecția „Budé"), Paris, 1935.

BOURGERY A. — *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*, Paris, 1922.

BOUSSET W. — *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen, 1914.

BOYER C. — *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1920.

— *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920.

— *La contemplation d'Ostie*, ap. *Saint Augustin* (= III), pp. 137–161.

— Articolul *Augustin (Saint)*, I, ap. VILLERT M., CAVALLERA F., DE GUIBERT J., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et Histoire*, vol. I, fasc. 4, Paris, 1935, c. 1101–1130.

BREHAUT E. — *An Encyclopedist of the Dark Ages, Isidor of Seville*, New York, 1912.

BRÉHIER É. — *Introducerea* la ediția sa din Plotin, *Ennéades* (colecția „Budé") vol. I, Paris, 1924, pp. I–XLV.

— *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, ed. a 2-a, Paris, 1925.

— *Histoire de la philosophie*, vol. I, *Antiquité et moyen-âge*, Paris, f.d. (1926–1927).

— *La Philosophie de Plotin*, Paris, f.d. (1928).

— (Recenzia la Schissel von Fleschenberg, *Marinos von Neapolis*), ap. *Revue d'histoire de la philosophie*, 1929, pp. 226–227.

BRUNNER J. N. — *Der heilige Hieronymus und die Mädchenerziehung auf Grund seiner Briefe an Laeta und Gaudentius*, München, 1910.

BRUYNE D. DE — *L'Itala de saint Augustin*, ap. *Revue bénédictine*, 1913, pp. 294–314.

— *Les fragments de Freising (épitres de saint Paul et épitres catholiques), Collectanea Biblica Latina*, 5, Roma, 1921.

— *Encore l'Itala de saint Augustin*, ap. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1927, pp. 779–785.

— (Recenzii critice și publicații relative la *Itala*), ap. *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, 2, numerele 102–104 (supliment la *Revue bénédictine*, 1930, pp. [30]–[31]).

— *Saint Augustin reviseur de la Biblie*, ap. *Miscellanea Agostiniana* (= IV) vol. II, pp. 521–606.

— *Les citations bibliques dans le de Civitate Dei*, ap. *Revue biblique*, 1932, pp. 550–560.

— *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, ap. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1932, pp. 233–248.

— *Notes sur le Psautier de saint Augustin*, ap. *Revue bénédictine*, 1933, pp. 20–28.

BURCKITT F. C. — *The Old Latin and the Itala, Texts and Studies*, IV, 3, Cambridge, 1896.

BURY J. B. — *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, ed. a 2-a, 2 vol., Londra, 1923.

BUTLER C. — *Western Mysticism. The Teaching of St. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and Contemplative Life. Neglected Chapters of the History of Religion*, ed. a 2-a, Londra, 1927.

* CADIOU R. — *Notes sur la première théologie de saint Augustin*, ap. *Recherches de sciences religieuses*, vol. 27, 1937, pp. 597–614.

CANTOR M. — *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, vol. I, ed. a 3-a, Leipzig, 1907.

CAPELLE B. — *Le texte du Psautier latin en Afrique, Collectanea Biblica Latina*, 4, Roma, 1913.

— (Recenzie critică a unor publicații privitoare la *Itala*), ap. *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, I, numerele 666–667, supliment la *Revue bénédictine*, 1928, pp. [265]–[266].

CAPPUYNS M. — *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Paris, 1933.

CAPUA F. DI — *Il ritmo prosaico in S. Agostino*, ap. *Miscellanea Agostiniana* (= IV), vol. II, pp. 607–764.

* CARAMELLA S. — *I Neoplatonici nelle Confessioni di S. Agostino*, ap. *Nuovo Didaskaleion* (Catania), I, 1947, pp. 49–54.

CARCOPINO J. — *Études Romaines*, (I), *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1926, in-16.

— *L'Éducation Romaine*, ap. *Bulletin de la Société française de pédagogie*, nr. 27, martie 1928, pp. 15–19.

— *Virgile et le mystère de la IVᵉ Éclogue*, Paris, 1930, in-16.

— *La République romaine de 133 à 44 avant J.-C., Histoire Romaine*, vol. II (în două părți, prima cu BLOCH G.), ap. GLOTZ G., *Histoire générale*, I. *Histoire Ancienne*, partea a 3-a, Paris, 1935.

CARDAMONE R. — *Della Musica di Sant'Agostino libri sei, tradotti e annottati*, Florența, 1878.

CASAMASSA A. — *Il Pensiero di Sant'Agostino nel 396–397*, Roma, 1919.

CAVALLERA F. — *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, 2 vol., Paris–Louvain, 1922.

— *Encore l'Itala de saint Augustin*, ap. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 29, 1928, pp. 119–136.

— * *La contemplation d'Ostie*, ap. *Revue d'asc. et de myst.*, vol. 20, 1939, pp. 181–196.

CAYRÉ F. — *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin*, Paris, 1927, in-12.

— * *La vision d'Ostie*, ap. *La vie spirituelle*, vol. 60, 1939, supl. (23) – (38).

* CHATILLON F. — *Locus cui nomen Theopoli est... Essai sur Dardanus, préfet du prétoire des Gaules au V[e] siècle, correspondant de saint Jérôme et de saint Augustin, et sur sa fondation de Théopolis*, Gap, 1943.

CHENU M. D. — *La théologie comme science au XIII[e] siècle. Genèse de la doctrine de saint Thomas*, ap. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 2, 1927, pp. 31–71.

— * *Ratio Superior et Ratio Inferior*, ap. *Revue des sc. phil. et théol.*, vol. 29, 1940, pp. 84–89.

CHEVALIER I. — *S. Augustin et la pensée grecque, les relations trinitaires*, Fribourg (Elveția), 1940, pp. 98—102; 118.

CHEVALIER J. — *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos, sur la mort et l'immortalité de l'âme*, Paris, f.d. (1915).

CHRISTOPHER J.-P. — *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi De Cathechizandis Rudibus Liber Unus, translated with an introduction and commentary, Patristic Studies*, VIII, Washington, 1926.

CLAESEN A. — *Augustinus en Cicero's Hortensius*, ap. *Miscellanea Augustiniana* (= V), pp. 391–417.

* CLAUDEL P. — *Introduction au Livre de Ruth de l'abbé Tardif de Moidrey*, Paris, 1938.

CLAUSEN N. — *Aurelius Augustinus Sacrae Scripturae Interpres*, Copenhaga, 1827.

* COCHRANE C. N. — *Christianity and Classical Culture, a Study of Thought and Action from Augustus to Augustin*[2], New York, 1944.

COFFIN H. C. — *The Influence of Vergil on St. Jerome and on St. Augustine*, ap. *Classical Weekly*, 17, 1924, pp. 170–175.

COLBERT M. C. — *The Syntax of the De Civitate Dei of St. Augustine, Patristic Studies*, IV, Washington, 1923.

COLE P. R. — *Later Roman Education in Ausonius, Capella and the Theodosian Code*, New York, 1909.

COLINCAMP F. — *Étude critique sur la méthode oratoire dans saint Augustin*, Paris, 1848.

COLLINET P. — *Histoire de l'École de droit de Beyrouth*, Paris, 1925.

* COLLINGWOOD R. G. — *The Idea of History*, Oxford, 1946.

COMBARIEU J. — *Histoire de la musique*, vol. I, Paris, 1913.

COMBÈS G. — *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927.

COMEAU M. — *Saint Augustin exégète du IV[e] Évangile*, Paris, 1930.

— *La Rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Iohannem*, Paris, 1930.

— *L'évolution de la sensibilité de saint Augustin*, ap. *Saint Augustin* (= III), pp. 23–51.

* COPERNIC N. — *De revolutionibus orbium coelestium*, Nürnberg, 1543.

* COPPENS J. — *Les harmonies des deux Testaments*, ap. *Nouvelle revue théologique*, vol. 70, 1948, pp. 794–810; vol. 71, 1949, pp. 3–38, 337–365, 477–496.

CORTE M. DE — *Aristote et Plotin*, Paris, 1935.

COTTIAUX J. — *La conception de la théologie chez Abélard*, ap. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 28, 1932, pp. 263 și urm.

* COURCELLE P. — *Les premières Confessions de saint Augustin*, ap. *Revue des études latines*, vol. 21–22, 1943–1944, pp. 155–174.

— * *Plotin et saint Ambroise*, ap. *Revue de philologie* (sub tipar în 1949)

— * *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassidore*, ed. a 2-a, Paris, 1948, pp. 122–128,164[2], 169[7].

CRECELIUS W. — *Aur. Augustini de dialectica liber*, (Programul) Elberfeld, 1857.

CUENDET G. — *Cicéron et saint Jérôme traducteurs*, ap. *Revue d'études latines*, 1933, pp. 380–400.

CUNNINGHAM W. — *St. Augustine and His Place in the History of Christian Thought*, Londra, 1886.

*DANIÉLOU J. — *Les origines de l'exégèse typologique* (sub tipar în anul 1949).

DANTU G. — *L'éducation d'après Platon*, Paris, 1907.

DECLAREUIL J. — *Rome et l'organisation du droit (L'évolution de l'humanité*, sinteză colectivă îngrijită de H. BERR, vol. XIX), Paris, 1924.

DEFERRARI R.-J. — *St. Augustine's Method of Composing and Delivering Sermons*, ap. *American Journal of Philology*, 1922, pp. 97–132; 193–219.

DEFERRARI R.-J. și KEELER M.-J. — *St. Augustine's City of God. Its Plan and Development*, ap. *American Journal of Philology*, 1929, pp. 109–137.

DEFOURNY M. — *Aristote et l'éducation*, ap. *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* (din Louvain), IV, 1920, pp. 1–176.

* DELBRÜCK R. — *Spätantike Kaiserporträts*, ap. H. Lietzmann–G. Rodenwaldt, *Studien zur spätantiken Kunstgeschichte*, vol. 8, Berlin–Leipzig, 1933.

DELEHAYE H. — *Les premiers „Libelli miraculorum"*, ap. *Analecta Bollandiana*, 1910, pp. 427–434.

DELFOUR L. C. — *De narrationibus quae sunt in sancti Augustini sermonibus*, Paris, 1892.

* DEMAN TH. — *Composantes de la théologie*, ap. *Revue des sc. phil. et théol.*, vol. 28, 1939.

DEN EYNDE D. VAN — *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris–Gembloux, 1933.

DENK J. — *Burkitts these Itala Augustini = Vulgata Hieronymi*, ap. *Biblische Zeitschrift*, VI, pp. 225 și urm.

* DES PLACES E. — *Cent Chapitres*, col. „Sources Chrétiennes", 5, Paris, 1943.

* DE VOOGHT P. — *La notion philosophique du miracle chez saint Augustin, dans le De Trinitate et le De Genesi ad litteram*, ap. *Recherches de théol. anc. et méd.*, vol. 10, 1938, pp. 317–343.

— * *Les miracles dans la vie de saint Augustin*, ap. *Recherches de théol. anc. et méd.*, vol. 10, 1938, pp. 317–343.

— * *La théologie du miracle selon saint Augustin*, ap. *Recherches de théol. anc. et méd.*, vol. 11, pp. 197–222.

* DEVREESSE R. — *Essai sur Théodore de Mopsueste. Studi e testi*, vol. 141, Vatican, 1948, pp. 53–93.

DIEHL E. — *Inscriptiones Latinae christianae veteres*, 3 vol., Berlin, 1925 și urm.

DIELS H. — *Doxographi Graeci*, ed. a 2-a, Berlin–Leipzig, 1929.

— *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, ed. a 4-a–a 5-a, Berlin, 1922–1934.

DIÈS A. — *Autour de Platon, Essais de critique et d'histoire*, 2 vol., Paris, 1927.

— *Introducere* la Chambry E., ediție a *Republicii*, ap. Platon, *Œuvres complètes* (colecția „Budé"), vol. VI, pp. V–CXXXVIII, Paris, 1932.

DIETRICH P. — *De Ciceronis ratione etymologica* (disertație), Iena, 1911.

DILL S. — *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, Londra, 1898.

DILTHEY W. — *Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems*, ap. *Gesammelte Schriften*, Berlin–Leipzig, 1934.

DOBSCHÜTZ E. VON — *Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie*, ap. *Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921, pp. 1–13.

* DOMBART B. — *Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke*, ap. *Texte und Untersuchungen*, vol. 32 (III. R., vol. 2), 2 a, Leipzig, 1908, pp. 52–56.

DÖRRIES H. — *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins De Vera Religione*, ap. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 33 (1924), 1–2, pp. 64–102.

DOUAIS C. — *Saint Augustin et la Bible*, ap. *Revue biblique*, 1893, p. 62–81; 351–377; 1894, pp. 110–135; 410–432.

DRAESEKE J. — *Zur Frage nach Quellen von Augustins Kenntnis der griechischen Philosophie*, ap. *Theologische Studien und Kritiken*, vol. LXXXIX, (1916), pp. 541–562.

DUCHESNE L. — *Histoire ancienne de l'église*, vol. I (ed. a 3-a), Paris, 1923; vol. II (ed. a 4-a), Paris, 1910; vol. III (ed. a 5-a), Paris, 1929; vol. IV (*L'Église au VI*[e] *siècle*), Paris, 1925.

DUHEM P. — *Le système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. I, Paris, 1913; vol. II, Paris, 1914.

DUPRONT A. — *P. D. Huet et l'exégèse comparatiste au XVII*[e] *siècle*, Paris, 1930.

DYROFF A. — *Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De Ordine*, ap. *Aurelius Augustinus* (= I), pp. 15–62.

EDELSTEIN H. — *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift De Musica*, Ohlau, 1929.

EGGERSDORFER F. X. — *Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung*, ap. *Strassburger theologische Studien*, 8, 3–4, Freiburg im Breisgau, 1907.

EIBL H. — *Augustinus an der Wende von der Antike zum Mittelalter*, ap. *Miscellanea Augustiniana* (= V), pp. 450–462.

ELLIOT G. S. — *Hebrew Learning among the Fathers*, ap. SMITH și WACE, *Dictionary of Christian Biography*, vol. II, pp. 851–872.

EMMANUEL M. — *Grèce (Art Gréco-Romain)*, ap. LAVIGNAC A., *Encyclopédie de la Musique*, partea I, *Histoire de la musique* (vol. I), *Antiquité, Moyen-Âge*, pp. 377–537.

— *Histoire de la langue musicale*, vol. I, *Antiquité, Moyen-Âge*, Paris, 1928 (retip.).

ESKRIDGE J.-B. — *The Influence of Cicero upon Augustine in the Development of His Oratorical Theory for the Training of the Ecclesiastical Orator*, Menasha, 1912.

FABO DE MARIA — *La Juventud de S. Augustin ante la critica moderna*, Madrid, 1929.

* FABRE P. — *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949.

FARRINGTON B. — *Primum Graius Homo. An Anthology of Latin Translations from Ennius to Livy, with an introductory essay and running commentary*, Cambridge, 1927.

FEBVRE L. — *Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, ap. *Civilisation, le mot et l'idée* (Première semaine internationale de synthèse, fascicula a doua), Paris, 1930.

FESTUGIÈRE A.-J. — *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.

* FINAERT J. — *L'évolution littéraire de saint Augustin* (teză susținută la Paris), 1939.

FISCHER B. — *De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica* (disertație), Iena, 1912.

FITZGERALD A. — *The Essays and Hymns of Synesios of Cyrene*, (traducere de) Oxford, 1930.

FLACELIÈRE R. — *L'éloge d'Isocrate à la fin du Phèdre*, ap. *Revue des études grecques*, 46, 1933, pp. 224–232.

FLEURY E. — *Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930.

FRANCEY T. — *Les idées littéraires de saint Augustin dans le De Doctrina Christiana*, Saarbrücken, f.d. (1920).

FRANCKEN C.-H.-J. — *Fragmenta M. Ter. Varronis quae inveniuntur in libris Augustini De Civitate Dei*, Leiden, 1836.

FRANÇOIS L. — *Essai sur Dion Chrysostome*, Paris, 1921.

FRANK E. — *Mathematik und Musik und der griechische Geist*, ap. *Logos, Internationale Zeitschrift für die Philosophie der Kultur*, IX, 1920–1921, pp. 222–259.

FRANSES D. — *Controversen over Augustinus' Belijdenissen*, ap. *Studia Catholica* (Roermond), VI, 1930, pp. 344–361.

FREEMAN K.-J. – *Schools of Hellas*, ed. a 2-a, Londra, 1912.

FRIEDLAENDER L. — *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, ed. a 11-a, 4 vol., Leipzig, in-4°.

FUCHS M. — *La langue des sciences (au XVIIIe siècle)*, ap. BRUNOT F., *Histoire de la langue française*, vol. VI, 1, 2, Paris, 1930, pp. 523–675.

FUNAIOLI G. — *Esegesi Virgiliana antica. Prolegomeni alla edizione del commento di G. Filargirio e di T. Gallo*, Milano, 1930.

GALDI M. — *De antiqua Virgilium interpretandi ratione*, ap. *Mouseion*, III, 1930, pp. 21–32; 71–102.

* GALLAY P. — *La vie de saint Grégoire de Nazianze* (teză susținută la Lyon), 1938.

GARDEIL A. — Articolul *Dons du Saint-Esprit*, ap. VACANT–MANGENOT–AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. IV, c. 1728–1781.

* GARVEY M. P. — *Saint Augustine, Christian or Neoplatonist? From His Retreat at Cassiciacum until His Ordination at Hippo*, Dis. Milwaukee, 1939.

GEFFCKEN J. — *Augustins Tolle-Lege-Erlebnis*, ap. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1934, pp. 1–13.

* GERCKEN M. — *Inhalt und Aufgabe in den Jugendschriften Augustins*, Osnabrück, 1939.

GÉROLD T. — *Les Pères de l'église et la musique*, Paris, 1931.

GHELLINCK J. DE — *Dialectique et dogme aux X–XIIe siècles*, ap. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, volumul suplimentar I, 1913, pp. 79–99.

— *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, Paris, 1914.

GIBBS J., MONTGOMERY W. — *Introducerea* la ediția lor *The Confessions of Augustine*, Cambridge, 1908.

GILSON É. — *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924.

— (ediție și comentariu la) DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, 1925.

— *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929.

— *L'esprit de la philosophie médiévale*, două serii, Paris, 1932.

— *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934.

— * *Le Thomisme*, Paris, ed. a 4-a.

GIRARD P. — *L'éducation athénienne*, ed. a 2-a, Paris, 1891.

— *Educatio, Grèce*, ap. DAREMBERG–SAGLIO–POTTIER, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. II, I, pp. 462 și urm.

GLOVER T. R. — *Life and Letters in the Fourth Century*, Cambridge, 1901.

GOBLOT E. — *De musicae apud veteres cum philosophia coniunctione*, Paris, 1898.

GONSETTE M. — *Les directeurs spirituels de Démétriade*, ap. *Nouvelle revue théologique*, LX, 1933, pp. 783–801.

GORCE D. — *La lectio divina des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore*, I (singurul apărut), *Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Paris, 1925.

— *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles*, Paris, 1925.

GOUHIER H. — *Digression sur la philosophie à propos de la philosophie chrétienne*, ap. *Recherches philosophiques*, vol. III (1933–1934), pp. 211–236.

GOW J. — *A Short History of Greek Mathematics*, Cambridge, 1884.

GRABMANN M. — *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., Freiburg im Breisgau, 1909.

GRABMANN M., MAUSBACH J. — *Aurelius Augustinus*, cf. *supra*, I.

GRANDGEORGE L. — *Saint Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896.

GRASSBERGER L. — *Erziehung und Unterricht im Klassischen Altertum*, 4 vol., Würtzburg, 1864–1881.

GRENIER A. — *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art (L'évolution de l'humanité*, vol. XVII), Paris, 1925.

GRISAR H. — *Roma alla fine del mondo antico*, traducere italiană a primei părți din *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, ediție nouă de A. Bartoli, Roma, 1930.

GROS H. — *La valeur documentaire des Confessions de saint Augustin*, Paris, 1928, in-16°.

GSELL S. — *Inscriptions latines de l'Algérie*, vol. I (singurul apărut), Paris, 1922, in-4°.

GUDEMAN A. — *Sind die Dialoge Augustins historisch?* ap. *Silvae Monacenses, Festschrift der phil. hist. Vereins*, Universitatea din München, München, 1926, pp. 16–27.

GUIGNEBERT CH. — *Tertullien, étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901.

— * *Saint Augustin et la fin du monde antique, à propos d'un ouvrage récent* in *Revue historique*, vol. 188–189, 1940, pp. 403–413.

— * *La culture antique et saint Augustin, à propos d'un livre récent* in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 122, 1940, pp. 25–41.

GUIGNET M. — *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911.

GUILLEMIN A. M. — *Pline et la vie littéraire de son temps*, Paris, 1929.

— *Le public et la vie littéraire à Rome*, (I) *au temps de la République*, ap. *Revue des études latines*, 1934, pp. 52–71; 329–343. II. *D'Auguste aux Antonins, ibid.*, 1936, pp. 65–89.

— *Pour l'étude de la critique littéraire antique*, ap. *Revue des études latines*, 1935, pp. 40–43.

GUILLOUX P. — *Saint Augustin savait-il le grec?* ap. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 21, 1925, pp. 79–83.

GUITTON J. — *Le temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933.

GUZZO A. — *Agostino dal Contra Academicos al De Vera Religione*, Florența, 1925.

GWYNN A. — *Roman Education, from Cicero to Quintilian*, Oxford, 1926.

HAARHOFF T. — *Schools of Gaul. A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire*, Oxford, 1920.

HAAS F. — *De latinorum codicum subscriptionibus*, (Program) Breslau [Wrocław], 1860 (această broșură rară se află la Bibliotheca Vaticana).

HAERINGEN J.-H. VAN — *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningen, 1917.

HAGEN H. — *Zur Kritik und Erklärung der Dialektik des Augustins*, ap. *Jahrbuch für klassische Philologie*, 105, 1872, pp. 157 și urm.

HAITJEMA T.-L. — *De Briefwisseling tusschen Augustinus en Hieronymus*, ap. *Theologie der Gegenwart*, vol. XXXVI, pp. 159–198.

HALM C. — *Rhetores Latini Minores*, Leipzig, 1863.

HARNACK A. VON — *Augustins Confessionen*, ap. *Reden und Aufsätze*, vol. I, Giessen, 1904, pp. 51–79.

— *Die Retraktationen Augustins*, ap. *Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1905, pp. 1096 și urm.

— *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche*, ap. *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*, vol. V, Leipzig, 1912.

— *Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen*, ap. *Reden und Aufsätze*, vol. III, Giessen, 1916, pp. 67–99.

— *Augustin. Reflexionen und Maximen aus seinen Werken, gesammelt und übersetzt*, Tübingen, 1922.

* HEIM H. — *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus*, Würzburg, 1941.

* HENDRIKX E. — *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg, 1936.

HENRY P. — *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.

— * *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'oeuvre de S. Augustin*, teză complementară, Paris, 1938.

HENSE O. — *Prolegomena* la ediția sa TELES, *Reliquiae*, Tübingen, 1909.

HERWEGEN I. — *Saint Benoît*, trad. franceză, Paris, f.d. (1935).

HIRZEL R. — *Der Dialog*, vol. II, Leipzig, 1895.

HOLL K. — *Augustins innere Entwicklung, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Klasse*, 1922.

HOMO L. — *Le Haut-Empire*, ap. GLOTZ G., *Histoire générale, histoire ancienne*, partea a 3-a, *Histoire romaine*, vol. III, Paris, 1933.

HŘDLICKA C.-I. — *A Study of the Late Latin Vocabulary and on the Prepositions and Demonstrative Pronouns in the Confessions of St. Augustine, Patristic Studies*, XXXI, Washington, 1931.

HÜMER J. — *Der Grammatiker Augustinus*, ap. *Zeitschrift für Oesterreichische Gymnasien*, 1886, pp. 256 și urm.

HURÉ J. — *Saint Augustin musicien*, Paris, 1924.

IBERO J. M. — *La conversión de San Agustín y el camino a la conversión par la fe catolica*, ap. *Razón y Fe*, iunie 1921, pp. 164–185.

JACOBY F. — *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, 3 vol., Berlin, 1926–1930.

JAHN O. — *Über römische Encyclopädien*, ap. *Berichte über die Verhandlungen der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, phil. hist. Classe*, vol. III, fasc. 4, 1850, pp. 263–287.

— *Über die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker*, ap. *id.*, vol. III, fasc. 5, 1851, pp. 327–372.

JANSEN J. — *Saint Augustin et la rhétorique sacrée*, ap. *Nouvelle revue théologique*, 1930, pp. 282–297.

JÜLICHER A. — *Augustinus und die Topik der Aretalogie*, ap. *Hermes*, 1919, pp. 94–103.

JULLIEN E. — *Les professeurs de littérature dans l'ancienne Rome et leur enseignement depuis l'origine jusqu'à la mort d'Auguste*, Paris, 1885.

KEIL H. — *Grammatici Latini*, 7 vol., Leipzig, 1856–1879.

KENYON F.-G. — *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford, 1932.

KNAPPITSCH A. — *St. Augustins Zahlensymbolik*, Graz, 1905.

KOECHLIN R. — *Musique et mathématique*, ap. *Revue musicale*, 1931, I, pp. 424–439.

KÜBLER B. — Articolul *Rechtsschulen*, ap. PAULY-WISSOWA, I, A, c. 380–394.

KURTH G. — Articolul *Femmes (âme des)*, ap. D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, vol. I, c. 1897–1898.

KROLL W. — *De Q. Aurelii Symmachi studiis graecis et latinis*, ap. *Breslauer philologische Abhandlungen*, 6, 2, pp. 1 și urm.

LABORDE L. — *Les écoles de droit dans l'Empire d'Orient*, Bordeaux, 1912.

LABRIOLLE P. DE — *Saint Ambroise*, ed. a 2-a, Paris, 1908, in-12°.

— *La correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole*, Paris, 1910, in-16°.

— *Le songe de saint Jérôme*, ap. *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, pp. 227–235.

— *Histoire de la littérature latine chrétienne*, ed. a 2-a, Paris, 1924.

— *Dans quelle mesure les Confessions de saint Augustin sont-elles véridiques?*, ap. *Revue des cours et conférences*, 26 (1924–1925), pp. 661–670.

— *Introducere* la ediția sa a *Confesiunilor* Sfîntului Augustin (colecția „Budé"), vol. I, pp. V–XXXI, Paris, 1925 (ed. a 2-a, 1933).

— *Pour l'histoire du mot „humanité"*, ap. *Les humanités, classes de Lettres*, 1931–1932, pp. 421–427; 478–484.

— *Choix d'Écrits spirituels de saint Augustin. Traduction nouvelle avec une Introduction sur l'âme de saint Augustin*, Paris, 1932.

— *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au IVe siècle*, Paris, 1934.

LABRIOLLE P. DE, PALANQUE J.-R. și BARDY G. — *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, ap. FLICHE A., MARTIN V., *Histoire de l'Église*, vol. III, Paris, 1936.

LAFAYE G. — *De poetarum et oratorum certaminibus apud veteres*, Paris, 1883.

LAGRANGE M. J. — *Le prétendu messianisme de Virgile*, ap. *Revue biblique*, 1922, pp. 552–572.

— *De quelques opinions sur l'ancien psautier latin*, ap. *Revue biblique*, 1932, 2, pp. 161–186.

* LALANDE A. — *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, nou supliment* la ediția a 4-a, Paris, 1932.

LALOY L. — *Aristoxène de Tarente et la musique de l'Antiquité*, Paris, 1904.

LAMBERT C. — *La Grammaire latine selon les grammairiens latins du IVe et du Ve siècle, Revue Bourguignonne*, Universitatea din Dijon, vol. XVIII, nr. 1–2, Dijon, 1908.

LANDSBERG P. S. — *La conversion de saint Augustin*, ap. *La vie spirituelle, ascétique et mystique*, vol. XLVIII, 1936, supliment, pp. (31)–(56).

LAPEYRE G. — *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929.

LA TAILLE DE — *Théories mystiques. À propos d'un livre récent* (= Butler, *Western Mysticism*, ed. a 2-a), ap. *Recherches de sciences religieuses*, 18, 1928, pp. 297–325.

LAUCHERT F. — *Geschichte des Physiologus*, Strassburg [Strasbourg], 1889.

LAURAND L. — *De M. Tullii Ciceronis studiis rhetoricis*, Paris, 1907.

— *La théorie du cursus dans saint Augustin*, ap. *Recherches de sciences religieuses*, 4, 1913, pp. 569–571.

— *Manuel des études grecques et latines*, ed. a 4-a, 3 vol., Paris, 1930–1932.

— *Cicéron, Vie et œuvres* etc. ..., ed. a 2-a, Paris, 1935; volum complementar, *Questions diverses* etc. ..., Paris, 1934.

* LEBRETON J. — *Sainte Monique et saint Augustin. La vision d'Ostie*, ap. *Recherches de sc. rel.*, vol. 28, 1938, pp. 457–472.

LECAT M. — *Erreurs des mathématiciens des origines à nos jours*, Bruxelles–Louvain, 1935.

LECLERCQ H. — Articolul *École*, ap. CABROL F., LECLERCQ H., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. IV, c. 1730–1883.

— Articolul *Femme, XIX (Âme des femmes), ibid.*, vol. V, c. 1349–1353.

* LECLERCQ J. — *Prédication et rhétorique au temps de saint Augustin*, ap. *Revue bénédictine*, vol. 57, 1947, pp. 117–131.

— * *Deux Sermons inédits de saint Fulgence*, ap. *Revue bénédictine*, vol. 56, 1945–1946, pp. 93–107.

— * *Les inédits africains de l'homiliaire de Fleury*, ap. *Revue bénédictine*, vol. 58, 1948, pp. 53–72.

LENAIN DE TILLEMONT S. — *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, vol. XIII, Paris, 1702.

LENFANT D. — *Biblia Augustiniana, sive collectio et explicatio omnium locorum Sacrae Scripturae quae sparsim reperiuntur in omnibus sancti Augustini operibus, ordine biblico*, Paris, 1661, in-f°.

LEZAT A. — *De oratore christiano apud S. Augustinum disquisitio*, Paris, 1871.

LICHTFIELD A.-W. — *National Exempla Virtutis in Roman Literature, Harvard Studies in Classical Philology*, 1914, pp. 1–71.

LIEBESCHÜTZ H. — *Fulgentius Metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter, Studien der Bibliothek Warburg*, IV, Berlin–Leipzig, 1926.

LLAMAS J. — *San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura*, ap. *Religión y Cultura*, 1931, XV, pp. 238–274.

LONGHAYE G. — *La prédication, grands maîtres et grandes lois*, ed. a 2-a, Paris, 1897.

LOT F. — *La fin du monde antique et le début du moyen âge* (*L'évolution de l'humanité*), vol. XXXI, Paris, 1927.

— * *À quelle époque a-t-on cessé de parler latin?* ap. *Archivum Latinitatis Medii Ævi*, Bulletin Du Cange, vol. 6, 1931, pp. 97–159.

* LOWE E. A. — *Codices Latini Antiquiores*, vol. IV, Oxford, 1947.

LOYEN A. — *L'esprit précieux dans la société polie des Gaules au Ve siècle*, ap. *Revue des études latines*, 1932, pp. 114–126.

— * *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire*, Paris, 1943.

MAASEN F. — *Concilia Aevi Merovingici*, ap. *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio III, Concilia I*, Hanovra, 1903.

MAC INTOSH J. S. — *A Study of Augustine's Versions of Genesis*, Chicago, 1912.

* MAGNY C. E. — *Précieux Giraudoux*, ap. *Revue du Moyen Âge latin*, vol. 1, 1945.

MAI A. — *Scriptorum veterum Nova collectio e codicibus Vaticanis*, vol. III, partea a 3-a, Roma, 1828.

— *Nova Patrum Bibliotheca*, I, 2, Roma, 1852.

MALE E. — *L'art religieux au XIIIe siècle en France*, Paris, 1922 (retipărire).

MANDONNET — *Dante le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Paris, 1935.

* MANDOUZE A. — *S. Augustin et son Dieu. Les sens et la perception mystique*, ap. *La vie spirituelle*, vol. 60, 1939, pp. 44–60.

MANITIUS M. — *Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter*, partea I, *Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts*, ap. MÜLLER I. VON, *Handbuch des klassischen Altertums*, vol. IX, 2, München, 1911.

MANNUCCI U. — *La conversione di S. Agostino e la critica recente*, ap. *Miscellanea Agostiniana* (= IV), vol. II, p. 23–47.

MANQUAT M. — *Aristote naturaliste, Cahiers de philosophie de la nature*, V, Paris, 1932.

* MARÉCHAL J. — *Études sur la psychologie des mystiques*, vol. II, Bruxelles, 1937, pp. 145–189.

MARIÉTAN J. — *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris–Saint Maurice, 1901.

MARITAIN J. — *St. Augustine and St. Thomas*, ap. *Monument to St. Augustine* (= VI), pp. 199–223.

— *Religion et culture*, Paris, 1930.
— * *La conversione di S. Agostino*, ap. *Il mondo classico*, (Torino), 1941, pp. 232–253.
MAROUZEAU J. — *Le style oral latin*, ap. *Revue des études latines*, 1932, pp. 147–186.
MARROU H.-I. — *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, ap. *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, 48, 1931, pp. 124–169.
— * *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948.
— *La vie intellectuelle au Forum de Trajan et au Forum d'Auguste, ibid.*, 49, 1932, pp. 93–110.
— *Doctrina et disciplina dans la langue des Pères de l'Église*, ap. *Archivum Latinitatis Medii Ævi* (Bulletin Du Cange), IX, 1934, pp. 5–25.
* *Dans la plénitude de la Foi*, ap. *La vie intellectuelle*, vol. 16, 1948, pp. 23–32.
— *Défense de Cicéron*, ap. *Revue historique*, vol. CLXXXVII, 1936, pp. 51–73.
— * *La division en chapitres des livres de „La Cité de Dieu"*, *Mélanges J. de Ghellinck*, vol. I, Gembloux, 1951, pp. 235–249.
— Μουσικὸς ανήρ, *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Grenoble, 1938.
— * (Henri Davenson) *Traité de la Musique selon l'esprit de saint Augustin* in *Cahiers du Rhône*, 1942.
MARTIN A. — *Sancti Augustini Philosophia*, Paris, 1863 (retip.; ediția princeps datează din 1656).
MARTIN R. M. — Articolul *Arts libéraux* (*sept*), ap. BAUDRILLART–RICHARD–ROUZIES, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. IV, c. 827–843.
MARTROYE F. — *Saint Augustin et la législation*, ap. *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1915, pp. 166 și urm.; 223 și urm.; 1917, pp. 101; 210 și urm.; 1918, pp. 108 și urm.; 165 și urm.; 1919, pp. 107 şi urm.
MARX F. — *Prolegomena* la ediția sa CELSUS, *Quae supersunt*, ap. *Corpus Medicorum Latinorum*, vol. I, Leipzig, 1915, pp. V–CXIV.
* MASSIGNON L. — *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, ap. *Le Roseau d'Or*, 20 (*Chroniques*, IV), Paris, 1924, pp. 141–176.
MATHIEU G., BREMOND E. — Ediția ISOCRATE, *Discours*, vol. I (colecția „Budé"), Paris, 1928.
MAUSBACH J. — *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 vol., Freiburg im Breisgau, 1909 (n-am putut consulta ediția a doua, din 1929).
* MEER F. VAN DER — *Christus' oudste Gewaad*, Utrecht, 1949.
MELLET M. — *L'itinéraire et l'idéal monastique de St. Augustin*, Paris, 1934.
MÉRIDIER L. — *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906.
— *Notă* la ediția sa Platon, *Ion*, ap. PLATON, *Œuvres complètes* (colecția „Budé"), vol. V, I, Paris, 1931, pp. 7–28.
— *Notă* la ediția sa Platon, *Euthydème, ibid.*, pp. 109–142.
MILNE C.-H. — *A Reconstruction of the Old Latin Text or Texts of the Gospels Used by Augustine, Aberdeen University Studies*, nr. 101, Cambridge, 1926.
* MISCH G. — *Die Geschichte der Autobiographie*, vol. I, *Altertum*, Leipzig, 1907.
MOHRMANN C. — *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin, Latinitas Christianorum Primaeva*, III, Nimwegen, 1932.

— (Recenzia la SUESS W., *Studien zur lateinischen Bibel*: I, *Augustins Locutiones*, Tartu, 1932), ap. *Revue des études latines*, 1933, pp. 519–521.

— *Das Wortspiel in den augustinischen Sermones*, ap. *Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava*, 1935, I, pp. 33–61.

— * *Les éléments vulgaires du latin des Chrétiens*, ap. *Vigiliae Christianae*, vol. 2, 1948, pp. 176–184.

MOIRAT E. — *Notion augustinienne de l'Herméneutique*, Clermont-Ferrand, 1906.

MONCEAUX P. — *Les Africains. Les païens*, Paris, 1894.

— *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion arabe*, 7 vol. apărute, Paris, 1901–1923.

MONTGOMERY W. — *St. Augustine. Aspects of His Life and Thought*, Londra, 1914.

MORIN G. — *Date de l'ordination épiscopale de saint Augustin*, ap. *Revue bénédictine*, 1928, pp. 366–367.

— *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti, Miscellanea Agostiniana* (= IV), vol. I.

MORICCA U. — *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. III, *La Letteratura dei secoli V e VI, da Agostino a Gregorio Magno*, partea I, Torino, 1932.

— * *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*[3], Paris, 1940.

MOUNTFORD J.-F., SCHUTZ J.-T.— *Index rerum et nominum in scholiis Servii et Aelii Donati tractatorum, Cornell Studies in Classical Philology*, 23, Ithaca, 1930.

MÜLLER A. — *Studentenleben im IV. Jahrhundert n. Chr.*, ap. *Philologus*, 69, 1910, pp. 292–317.

MÜLLER F. — *Fragmenta Historicorum Graecorum* (colecția „Didot"), vol. II, Paris, 1848.

MÜLLER F. — *De veterum imprimis Romanorum studiis etymologicis* (disertație), Utrecht, 1910.

— *De „historiae" vocabulo atque notione*, ap. *Mnemosyne*, 1926, pp. 234–257.

NEBREDA E. — *Bibliographia Augustiniana, seu operum collectio quae divi Augustini vitam et doctrinam quadamtenus exponunt*, Roma, 1928.

NEUMANN W. — *De Augustino Ciceroniano* (disertație), Königsberg [Kaliningrad], 1923.

NICOLAU M.-G. — *L'origine du „cursus" rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin*, Paris, 1930.

— (Recenzia la DI CAPUA, *Ritmo prosaico*), ap. *Revue des études latines*, 1932, pp. 487–489.

— (Recenzia la HENRY, *Plotin et l'Occident*), ap. *Revue des études latines*, 1935, pp. 410–414.

* NIELSEN J. M. — *Der letzte antike, der erste moderne Mensch*, ap. *Unitas*, vol. 77, 1937–1938.

NIETZSCHE F. — *Rhetorik* (*Darstellung der antiken Rhetorik*), ap. *Gesammelte Werke*, Musarion Verlag, München, vol. V, 1922, pp. 297 și urm.

NOERREGARD J. — *Augustins Bekehrung*, Tübingen, 1923 (traducere germană; originalul danez datează din 1920).

NORDEN E. — *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vol., ed. a 2-a, Leipzig, 1923.

— *Die lateinische Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter*, ap. HINNEBERG P., *Die Kultur der Gegenwart*, 1, 8, ed. a 3-a, Berlin–Leipzig, 1924, pp. 483–522.

ODDONE S.-J. — *La Dottrina di Sant'Agostino sulla menzogna e la controversia con San Girolamo*, ap. *S. Agostino* (= II), pp. 264–285.

OHLMAN D. — *De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*, Strassburg [Strasbourg], 1897.

OLTRAMARE A. — *Les origines de la diatribe romaine*, Geneva, 1926.

OLTRAMARE P. — *Introducere* la ediția sa SENECA, *Questions Naturelles* (colecția „Budé"), vol. I, Paris, pp. V–XXXIII.

PADOVANI U.-A. — *La Città di Dio di Sant'Agostino: teologia e non filosofia della storia*, ap. *S. Agostino* (= II), pp. 220–263.

PALANQUE J.-R. — *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IVe siècle*, Paris, 1933.

— *Essai sur la préfecture du prétoire du Bas-Empire*, Paris, 1933.

PAPINI G. — *Saint Augustin* (traducere franceză), Paris, 1930.

PARÉ G., BRUNET A., TREMBLAY P. — *La renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement. Refonte complète de l'ouvrage de* ROBERT G. (1909), Paris–Ottawa, 1933.

PARSONS W.-A. — *Study of the Vocabulary and Rhetoric of the Letters of Saint Augustine, Patristic Studies*, III, Washington, 1923.

PATZELT E. — *Die karolingische Renaissance*, Viena, 1924.

P(EETERS) P. — (Recenzie la MORICCA U., *Sant'Agostino*, Torino, 1930), ap. *Analecta Bollandiana*, 1931, pp. 426–427.

PERRET J. — *Pour une étude de l'„idée de Rome": la légende des origines de Rome*, ap. *Revue des études latines*, 1932, pp. 50–54.

PHILIPPSON R. — *Sind die Dialoge Augustins historisch?* ap. *Rheinisches Museum für Philologie*, 1931, pp. 144–150.

PIERCE E.-D. — *A Roman Man of Letters, Gaius Asinius Pollio*, New York, 1922.

PIETZSCH G. — *Die Klassifikation der Musik von Boethius bis Ugolino von Orvieto*, Halle, 1929.

— *Die Musik im Erziehungs- und Bildungsideal des ausgehenden Altertums und frühen Mittelalters*, Halle, 1932.

* PIGHI I. B. — *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum capita selecta, Bibliotheca Neocomensis*, vol. 2, Neuchâtel–Paris, 1948.

PINCHERLE A. — *Il Decennio di preparazione di Sant'Agostino (386–396)* I (= *Agostino fino al De vera religione*), ap. *Ricerche religiose*, 1930, pp. 15–38; II (= *Agostino dal De vera religione al Contra Adimantium*), *ibid.*, 1931, pp. 30–52; III, *ibid.*, 1932, pp. 118–143; IV, *ibid.*, pp. 399–423; V, ap. *Religio*, 1934, p. 215–249.

— *Intorno all'Itala interpretatio di Sant'Agostino*, ap. *Studi e materiali di storia delle religioni* (Bologna), VI, 1930, p. 273–281.

PIRENNE H. — *De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne*, ap. *Revue bénédictine*, 1934, pp. 164–177.

* PLINVAL G. DE — *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne, 1943.

— * *Essai sur le style et la langue de Pélage*, Fribourg/Freiburg, 1947.

POHLEIM K. — *Die lateinische Reimprosa*, Berlin, 1925.
* PONTET M. — *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1946.
POPP J. — *St. Augustins Entwicklungsgang und Persönlichkeit*, München, 1908.
PORTALIÉ É. — Articolul *Augustin* (*saint*), ap. VACANT–MANGENOT–AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. I, c. 2258–2472.
POTTIER É. — *Educatio, Rome*, ap. DAREMBERG–SAGLIO–POTTIER, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. II, I, pp. 477 b și urm.
PRANTL C. — *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I, Leipzig, 1927 (retip. ediției din 1855).
PUECH A. — *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. II, Paris, 1928; vol. III, Paris, 1930.

QUASTEN J. — *Musik und Gesang in der Kultur der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, XXV, Münster, 1930.
QUENTIN H. — *La prétendue Itala de saint Augustin*, ap. *Revue biblique*, 36, 1927, pp. 216–225.

RACKL M. — *Die griechischen Augustin-Übersetzungen*, ap. *Miscellanea Ehrle* vol. I (= *Studi e Testi*, Bibliotheca Vaticana, vol. XXXVII), Roma, 1924, pp. 1–38.
RAJNA P. — *Le denominazioni Trivium e Quadrivium*, ap. *Studi Medievali*, I, 1928, pp. 4–36.
RAND E.-K. — *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1928.
RAUSCHEN G. — *Das griechisch-römische Schulwesen zur Zeit des ausgehenden Heidentums*, Bonn, 1901.
REEVES J.-B. — *St. Augustine and Humanism*, ap. *Monument to St. Augustine* (= VI), pp. 123–151.
RÉGNIER A. — *De la latinité des sermons de saint Augustin*, Paris, 1886.
REIFFERSCHEID A. — *De Latinorum Codicum Subscriptionibus* (Program) Breslau (Wrocław), 1872–1873 (se găsește la Bibliotheca Vaticana).
REINACH T. — *La Musique grecque*, Paris, 1926.
REINHARDT K. — *Poseidonios*, München, 1901.
REITZENSTEIN R.-M. — *Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita, Eine Studie zur Geschichte der Sprachwissenschaft*, Leipzig, 1901.
— *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch*, ap. *Vorträge der Bibliothek Warburg*, I, 1922–1923, Leipzig, 1934, pp. 24–65.
* RENARD A. — *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne, essai documentaire et critique*, teză complementară susținută la Lille, Paris, 1941.
REUTER A. — *Zu dem augustinischen Fragment De Arte Rhetorica*, ap. *Kirchengeschichtliche Studien H. Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet*, Leipzig, 1890, pp. 321 și urm.
REUTER H. — *Augustin und der katholische Orient*, ap. *Augustinische Studien*, IV, Gotha, 1887.
REY A. — *La science de l'Antiquité*, II. *La jeunesse de la science grecque* (*L'Évolution de l'humanité*, serie complementară), Paris, 1933.
REYMOND A. — *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-latine*, Paris, 1924.

REYNOLDS G. — *The Clausulae in the De Civitate Dei of St. Augustine, Patristic Studies*, VII, Washington, 1924.

RIEGL A. — *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Oesterreich-Ungarn*, 2 vol., Viena, 1901, in-f°.

RIEU G.-N. DU — *Schedae Vaticanae*, Leiden, 1860.

RIMAUD J. — *Le maître intérieur*, ap. *Saint Augustin* (= III), pp. 55–69.

RITSCHL F.-W. — *De M. Varronis disciplinarum libris* (Program) Bonn, 1845 (= *Opuscula Philologica*, vol. III, Leipzig, 1877, pp. 352–402).

* RITTER J. — *Mundus Intelligibilis, eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt, 1937.

RIVAUD A. — *Notă* la ediția sa Platon, *Timée*, ap. PLATON, *Œuvres complètes* (colecția „Budé"), vol. X, Paris, 1925, pp. 1–123.

— *Études platoniciennes*, II: *Platon et la musique*, ap. *Revue d'histoire de la philosophie*, 1929, pp. 1–30.

ROBERTI M. — *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e patristica tratto dall'esame delle fonti agostiniane*, ap. *S. Agostino* (= II), pp. 305–366.

ROBIN L. — *La pensée grecque (L'Évolution de l'humanité*, vol. XIII), Paris, 1928.

— *Notă* la ediția sa Platon, *Phèdre*, ap. PLATON, *Œuvres complètes* (colecția „Budé"), vol. IV, 3, Paris, 1933, pp. I–CLXXXV.

ROCHUS L. — *Virgile de Toulouse*, ap. *Revue belge de philologie*, vol. X, pp. 495–504.

RODRIGUEZ C. — *El alma Virgiliana de San Agustín*, Escorial, 1931.

ROENSCH H. — *Die lateinischen Bibelübersetzungen im christlichen Afrika zur Zeit des Augustinus*, ap. *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1867, pp. 606 și urm.; 1870, pp. 91 și urm.

ROGER M. — *L'enseignement des Lettres classiques d'Ausone à Alcuin, introduction à l'histoire des écoles carolingiennes*, Paris, 1905.

ROLAND-GOSSELIN B. — *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925.

ROLFES E. — *Hat Augustin Plato nicht gelesen*? ap. *Divus Thomas*, V, 1918, pp. 17–39.

ROTTA P. — *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica*, Torino, 1909.

ROTTMANNER O. — *Zur Sprachenkenntnis des hl. Augustinus*, ap. *Theologische Quartalschrift*, 1895, vol. LXXVII, pp. 268–276.

— (Recenzia la WOLFSGRUBER C., *Augustin*, Paderborn, 1898), ap. *Historisches Jahrbuch* (Görres-Gesellschaft), 1898, pp. 892 și urm.

RUETING W. — *Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum*, ap. *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, 13, 3, 4, Paderborn, 1916.

SADOUS A. — *S. Augustini de Doctrina Christiana libri expenduntur, seu de rhetorica apud Christianos disquisitio*, Paris, 1847.

SAEFLUNG G. — *Le mura repubblicane di Roma, Saggio di Archeologia Romana*, Lund, 1932.

SALAVILLE S. — *La connaissance du grec chez saint Augustin*, ap. *Echos d'Orient*, 1922, pp. 387–393.

SCHAEFFER A. — *De rhetorum praeceptis quae ad narrationem pertinent* (disertație), Freiburg im Breisgau, 1921.

SCHANZ M. — *Geschichte der römischen Literatur*, MÜLLER I. VON, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. VIII, 7 vol., München, 1911-1920 (și îndeosebi ultimul: SCHANZ, HOSIUS C., KRUEGER G., IV, 2, *Die Literatur des fünften und sechsten Jahrhunderts*, München, 1920).

SCHEMMEL F. — *Die Hochschule von Konstantinopel im IV. Jahrhundert*, ap. *Neue Jahrbücher für die klassische Altertumsgeschichte und deutsche Literatur*, 22, 1908, pp. 147–168.

— *Die Hochschule von Athen im IV. und V. Jahrhundert*, *ibid.*, 22, 1908, pp. 494–513.

— *Die Hochschule von Alexandria im IV. und V. Jahrhundert*, *ibid.*, 24, 1909, pp. 438-457.

— *Die Hochschule von Konstantinopel, vom V. bis zum IX. Jahrhundert* (Program) Berlin, 1912.

SCHISSEL VON FLESCHENBERG O. — *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Atena, 1928.

SCHMAUS M. — *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, 1927.

SCHMID J. — *Prolegomena* la ediția sa *SS. Eus. Hieronymi et Aur. Augustini Epistulae mutuae*, *Florilegium Patristicum*, XXII, Bonn, 1930.

SCHMIDT W. — *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern*, Stuttgart, 4 vol., 1887–1896.

SCHMITT A. — *Mathematik und Zahlenmystik*, ap. *Aurelius Augustinus* (= I), pp. 353–366.

SCHNEEGANS S. — *Appréciation de St. Augustin d'après ses travaux sur l'herméneutique sacrée*, Strasbourg, 1848.

SCHOLZ H. — *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig, 1911.

SCHRADE L. — *Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boethius*, ap. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 1932, pp. 360–400.

SCHRIJNEN J. — *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Nimwegen, 1932.

SEECK O. — *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, vol. IV, Berlin, 1911; vol. VI, Berlin, 1920.

* SEZNEC J. — *The Romans of the Decadence and Their Historical Significance*, ap. *Gazette des Beaux-Arts*, vol. 24, 1943, pp. 221–232.

SIMONE L. DE — *Il „maestro interiore" di S. Agostino e l'„anamnesi" platonica*, ap. *Giornale critico della filosofia italiana*, 10, 1929, pp. 275–276.

SMITH J.-R. — *Augustine as an Exegete*, ap. *Bibliotheca Sacra*, 61, 1904, pp. 318 și urm.

SOUILHÉ J. — *Notă* la ediția sa *Axiochos*, ap. PLATON, *Œuvres complètes* (colecția „Budé"), vol. XIII, 3 (*Dialogues Apocryphes*) Paris, 1930, pp. 117–136.

SPARROW-SIMPSON W.-J. — *St. Augustine's Conversion. An Outline of His Development to the Time of His Ordination*, Londra, 1930.

SPENGEL L. — *Isokrates und Platon*, ap. *Abhandlungen der philos.-philol. Classe der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. VII, I, 1853, pp. 729–769.

STEIN E. — *Geschichte des spätrömischen Reiches*, vol. I: *Vom römischen zum byzantinischen Staate (284–476 n. Chr.)*, Viena, 1928.

STEINACKER H. — *Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters*, ap. *Festschrift Gomperz*, Viena, 1902, pp. 324–341.

STERN J. — *Homerstudien der Stoiker*, Lonarch, 1893.

STIGLMAYR J. — *Zum Aufbau der Confessiones des hl. Augustin*, ap. *Scholastik*, 7, 1932, pp. 387–403.

STOLZ A. — *Zu den Wunderkapiteln im XXII. Buch der Civitas Dei*, ap. *Theologie und Glaube*, 1926, pp. 843–855.

STROUX J. — *Römische Rhetorik*, ap. *Verhandlung der Versammlung deutscher Philologen*, LV, p. 28.

— *Augustinus und Ciceros Hortensius*, ap. *Festschrift für Richard Reitzenstein*, Berlin–Leipzig, 1931, pp. 106–118.

— *Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichäers Secundinus*, ap. *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1930, p. 28.

— *Vier Zeugnisse zur römischen Literaturgeschichte der Kaiserzeit*, IV, ap. *Philologus*, vol. LXXXVI, 1931, pp. 363–368.

SVOBODA K. — *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris–Brno, 1933.

* SYNESIOS — *Ad Paeonium, Opuscula*, ed. N. Terzaghi, Roma, 1944.

* SWITALSKI B. — *Neoplatonizm a etyka Sw. Augustyna*, Varșovia, 1938.

TALON F. — *St. Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture?* ap. *Recherches de science religieuse*, 1921, pp. 1–28.

TANNERY P. — *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887.

— *Mémoires scientifiques*, publicate de HERBERG și ZEUTHEN, vol. II, *Sciences exactes dans l'Antiquité*, Paris, 1912; vol. III, *id.*, Paris, 1915; vol. VII, *Philosophie ancienne*, Paris, 1925.

— * *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1893.

TARDI D. — *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris, 1928.

— *Les Epitomae de Virgile de Toulouse. Essai de traduction critique avec une bibliographie, une introduction et des notes*, Paris, 1928.

TAYLOR H. O. — *The Classical Heritage of the Middle Ages*, ed. a 3-a, Londra, 1911.

— *The Mediaeval Mind. A. History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 vol., ed. a 2-a, Londra, 1914.

TESCARI O. — *Nota Augustiniana*, ap. *Convivium*, 1933, pp. 414–421.

TEUFFEL W.-S., KROLL W., SKUTSCH F. — *Geschichte der römischen Literatur*, 3 vol., ed. a 6-a—a 7-a, Leipzig, 1913–1920.

THEILER W. — *Porphyrios und Augustin, Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftklasse*, X, I, Halle, 1933.

THIELING W. — *Der Hellenismus in Kleinafrika. Der griechische Kultureinfluss in den römischen Provinzen Nordwestafrikas*, Berlin–Leipzig, 1911.

THIMME W. — *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung (386–391)*, Berlin, 1908.

— *Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. Eine religionspsychologische Studie*, Gütersloh, 1929.

THOMAS E. — *Scoliastes de Virgile. Essai sur Servius et son commentaire sur Virgile*, Paris, 1879.

TONNELAT E. — *Kultur. Histoire du mot, évolution du sens*, ap. *Civilisation, le mot et l'idée* (Cf. *supra* la FEBVRE L.), pp. 61–73.

TROELSCH E. — *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter im Anschluss an die Schrift de Civitate Dei, Historische Bibliothek*, XXXVI, München, 1915.

ÜBERWEG F., PRAECHTER K. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, partea I, *Das Altertum*, ed. a 11-a, Berlin, 1920.

USSING J.-L. — *Darstellung des Erziehungs- und Unterrichtswesens bei den Griechen und Römern* (traducere germană a originalului danez), Altona, 1870.

VACCARI A. — *Alle Origini della Volgata*, I. *Itala e Volgata*, ap. *Civiltà cattolica*, 1915, 4, pp. 21 și urm.

— *L'Itala di S. Agostino*, ap. *id.*, 1916, I, pp. 77 și urm.

— *Una Itala fenice negli scritti di S. Agostino*, ap. *id.*, 1929, 3, pp. 108 și urm.

— *Cuore e stile di S. Agostino nella Lettera 73*, ap. *Miscellanea Agostiniana* (= IV), vol. II, pp. 353–358.

VALLETTE P. — *Introducerea* la ediția sa APULEIUS, *Apologie et Florides*, (colecția „Budé“), Paris, 1924, pp. V–XXXVIII.

VASOLD J. — *Augustinus quae hauserit ex Vergilio*, 2 părți, München, 1907–1908.

VATHAIRE J. DE — *Les relations de S. Augustin et S. Jérôme*, ap. *Miscellanea Augustiniana* (= V), pp. 484–499.

VEGA A.-C. — *El helenismo de san Agustín. Llegó san Agustín a dominar el griego?* ap. *Religión y Cultura*, 1928, 2, pp. 34–35.

VELEZ P.-M. — *El Numero agustiniano*, ap. *Religión y Cultura*, 15, pp. 139–196. Nu cunosc această lucrare decît după rezumatul prezentat în *Bibliographie zum Nachleben der Antike* publicate de *Bibliothek Warburg*, vol. I, Londra, 1934, p. 40, nr. 136.

* VERHEIJEN M. — *Eloquentia Pedisequa, observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, col. „Latinitas Christianorum Primaeva“, fasc. 10, Nijmegen, 1949.

VERWIÈRE W. — *Welt und Zeit bei Augustin, Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik*, V, 3, Leipzig, 1933.

VIVÈS L. — *Opera*, Basel, 1555, in-f°.

VOGELS H.-J. — *St. Augustins Schrift De Consensu Evangelistarum, Biblische Studien*, 13, 5, Freiburg im Breisgau, 1908.

— *Die heilige Schrift bei Augustinus*, ap. *Aurelius Augustinus* (= I), pp. 411–421.

VOLKMANN R., HAMMER C. — *Rhetorik der Griechen und Römer*, ap. MÜLLER I. VON, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. II, III, ed. a 3-a, München, 1901.

VREESE L.-C.-P. DE — *Augustinus en de Astrologie*, Maastricht, 1933. Nu cunosc această lucrare decît din recenzia apărută în *Philologische Wochenschrift*, 1934, c. 455 și urm.

WEBER C.-F. — *Aur. Augustini ars grammatica breviata*, Marburg, 1861.

WEIL H. — *Études de littérature et de rythmique grecques*, Paris, 1902.

WENDLAND P. — *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Handbuch zum Neuen Testament*, I, 2, edițiile a 2-a— a 3-a, Tübingen, 1912.

WENIG K. — *O pramenech Augustinova spisu De Musica*, ap. *Listy filologicke*, 33, 1906, pp. 1 și urm. Nu cunosc acest articol decît prin AMERIO, *Il „De musica"*, și SVOBODA, *Esthétique*.

WESTPHAL R. — *Die Fragmente und die Lehrsätze der griechischen Rhythmiker*, Leipzig, 1861.

— *Griechische Rhythmik und Harmonik*, ap. ROSSBACH A., WESTPHAL R., *Metrik der Griechen*, vol. I, Leipzig, 1867.

WIJNPERSSE W. VAN DE — *Vergilius bij Augustinus*, ap. *Studia catholica*, 7, 1930–1931, pp. 132–140.

WILLIGER E. — *Der Aufbau der Konfessionen Augustins*, ap. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 28, 1929, pp. 81–106.

WILLMANN O. — Articolul *Arts, The Seven Liberal*, ap. *The Catholic Encyclopaedia*, vol. I, pp. 760–765.

WILMART A. — *Le De Lazaro de Potamius*, ap. *Journal of Theological Studies*, 19, 1918, pp. 289–304.

— *Un sermon africain sur les Noces de Cana*, ap. *Revue bénédictine*, 1930, pp. 5–18; 1931, p. 160–164.

— *Prooemium* la ediția sa Possidius, *Operum S. Augustini Elenchus*, ap. *Miscellanea Agostiniana* (= IV), vol. II, pp. 149–160.

— *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin*, *ibid.*, vol. II, pp. 257–315.

* WYTZES J. — *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins De Genesi ad litteram*, ap. *Zeitschrift f. d. neutest. Wiss.*, 1940, pp. 137–151.

WUNDT M. — *Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung*, ap. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1922, pp. 53–64.

WUTZ F. — *Onomastica Sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus*, I. *Quellen und System der Onomastika*, Leipzig, 1914.

ZARB S. — *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible*, ap. *Revue thomiste*, 1932, pp. 251–300.

ZELLER E. — *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, vol. III, ed. 1—a 2-a—a 4-a, Berlin, 1909–1913.

ZELZNER M. — *De Carmine Licentii ad Augustinum*, Arnsberg, 1915.

ZEPF M. — *Augustins Confessiones*, Tübingen, 1926.

ZUREK J. — *De S. Aurelii Augustini praeceptis rhetoricis*, ap. *Dissertationes Philologae Vindobonenses*, 8, 2, p. 69–110, Viena–Leipzig, 1905.

II. INDICE AUGUSTINIAN

A. VIAȚA

B. OPERA

C. DOCTRINA

D. FILIAȚII, CONTACTE ȘI INFLUENȚE: SFÎNTUL AUGUSTIN ȘI ~

III. INDICE LEXICOGRAFIC

IV. NOTABILIA VARIA

CUPRINS

PARTEA A DOUA

STVDIVM·SAPIENTIAE

PARTEA A TREIA

DOCTRINA CHRISTIANA

Mi-am propus să analizez modul cum se pregătește Evul Mediu în sînul Antichității aflate la asfințit, să arăt că multe din elementele culturii medievale erau deja în germene în fazele ultime ale culturii antice și că au rezultat din evoluția firească a acesteia.

Pentru a face un asemenea studiu, n-aveam nevoie să merg prea departe. Dincolo de sterilul și misteriosul veac al III-lea, urma să-mi concentrez interesul asupra secolelor al IV-lea și al V-lea.

N-am ezitat mult cînd a fost vorba să aleg o figură reprezentativă. Epoca e dominată de un nume – cel al Sfîntului Augustin. Viața sa pare să rezume în chip sugestiv toate aspectele esențiale ale evoluției civilizației pe care mi-am propus s-o studiez.

H.-I. MARROU

Alte apariții ale colecției în 1997

ARTHUR O. LOVEJOY
Marele Lanț al Ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling

ALEXANDRE KOYRÉ
De la lumea închisă la universul infinit

HAJIME NAKAMURA
Orient și Occident : o istorie comparată a ideilor

ROBERT MUCHEMBLED
Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu pînă astăzi

AMOS FUNKENSTEIN
Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea

Foto copertă : EVA VEGH-SPEIDEL

ISBN 973-28-0714-8